FAZLUR RAHMAN İLE SÜNNET TARTIŞMALARI

Ali KUZUDİŞLİ





Fazlur Rahman İle
Sünnet Tartışmaları

Dr. Ali KUZUDİŞLİ

Gümüşhane 2012

ISBN: 978-605-61345-3-1

Tasarım	: Veysel Cebe
Baskı	: Afşar Matbaası, İvedik OSB 21. Cad. 599. Sok. No: 29 Yenimahalle/ANKARA
Baskı Tarihi	: 05.10.2012
Baskı Adedi	: 300

Bu çalışmamı Muhterem Hocam
Prof. Dr. Nevzat AŞIK Bey'e ithaf ediyorum.

Dr. Ali KUZUDİŞLİ

1968 yılında Nizip/Gaziantep'te doğdu. İlkokul ve İmam Hatip Lisesi'ni aynı ilçede okudu. 1991 yılında Konya Selçuk Üniversitesi'nden mezun olarak İzmir'de öğretmenlik yapmaya başladı. Yüksek Lisans ve Doktorasını İzmir D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Evli ve üç çocuk babası olan Ali Kuzudişli 2011 yılından beri Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

2. Basım için kısa not:

Bu kitabın ilk basımının yapıldığı dönemde Türkiye'de Fazlur Rahman'ın görüşleri etrafında hararetli tartışmalar yapılmaktaydı. Bugün, eskisi kadar sıcak olmasa da, bu tartışmalar yer yer devam etmektedir. O günden bugüne konu üzerinde değerli çalışmalar yayımlandı; bizim yeni tespitlerimiz oldu. Bu gelişmeler doğrultusunda, başlangıçta kitabı genişletmeyi arzu ettim, fakat sonra, onun orijinal halini bozmaktan endişe duyarak vazgeçtim. Bununla birlikte birkaç küçük düzeltme yapmaktan da geri duramadım.

Bu kitabın birinci basımına yakın ilgi gösteren, değer-lendirme yazan, eserlerine alıntılar yapan, e-posta ve mektuplarla eleştiriler gönderen herkese gönülden teşekkür ediyorum.

Dr. Ali Kuzudişli
Gümüşhane 2012



Fazlur Rahman İle
Sünnet Tartışmaları

Dr. Ali KUZUDİŞLİ

Gümüşhane 2012

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Sünnet konusu, neden tartışılmaktadır? Bu soruya farklı cevaplar verilebilir ama belki de; en dipteki neden, İslam geleneğinin Batı ile olan macerasıdır. Bu macera, geçmişte, belirgin bir biçimde, Yunan felsefesinin İslam dünyasına girişiyle başlamış, nakilcilerle akılcılar arasında yoğun tartışmalar baş göstermişti. Ortaçağın ortalarında, nakilciler ve nakle dayalı hüküm çıkaran fukaha, kesin bir galibiyet elde etti ve uzun süren bu zafer, onların metotlarını, dinî bir çehreye büründürdü. İstanbul'un fethiyle İslam geleneği, ciddî anlamda Batı ile bir kez daha karşılaştı, Kanûnî döneminde Batı'nın etkileri daha yakından hissedildi. Sonraki yıllarda Osmanlı askerî gü-cünün zayıflamasının da etkisiyle, Batı hızla İslam geleneğine nüfuz etmeye başladı ve Tanzimat Fermanı, Batı'nın, İslam geleneği üzerinde hakimiyet kurmasının ilk resmî belgesi oldu. XIX. yüzyıla gelindiğinde, İslam dünyası perişan haldeydi; İslam geleneğinin, yüzyıllar boyunca özene bezene ürettiği, kılı kırk yararak bezediği topluma mal olmuş kalıplar peş peşe kırılıp dökülüyordu.

Batı, İslam geleneğini, İslamiyat üzerine yaptığı araştırmalarla da zorluyordu. Oryantalistler, yaptıkları 'sondaj' çalışmalarla, İslam geleneğinin temellerini sallıyorlardı. Bu çalışmalar, Müslüman aydının, gözünü, müteahhirûn alimlerce iyice damıtılarak kullanıma hazır hâle getirilmiş kitaplardan, daha önceki tarihlerde yazılmış ilk kaynaklara çevirmesine neden oldu.

İlk kaynaklara gidildiğinde, İslam'ın, mutlaka klasik dönemde oluşturulan forma mahkum olmadığı, pekala değişik formların da oluşturulabileceği görüldü. Fakat bu noktada Müslüman aydınlar, hiçbir zaman, klasik dönemde yapıldığı gibi, dört başı mamur formlar ortaya çıkaramadılar; aksine adaptasyon baskısı altında pansuman çarelere başvurdular. Bu çerçevede yapılanlar, modern düşünceyle problemli olan nassları, ona uygun biçimde yeniden yorumlamak veya reddetmekten öteye gidemedi. Bu girişimler, ne pahasına olursa olsun, geleneği tekrar etmeyi savunanları daha da katılaştırdı.

Fazlur Rahman, modern dönemde belki de ilk kez bütüncül bir sünnet yorumu yapmaya çalışarak, İslam ilahi-yatının ve hukukunun önünü açmak istemiştir. O, kendinden önceki modernistlerin çoğunlukla yaptıkları gibi

sünneti reddetmek veya onun güvenilirliğine kuşkuyla yaklaşmak yerine, kavram olarak sünnetin İslam'daki yerini ve önemini ikrar etmiş, fakat onu modern dönemde aktif görev yüklenecek şekilde yeniden yorumlamıştır. O, başarılı olmuş mudur? Bu noktada ciddi tereddütlerimiz olmakla birlikte, kanaatimizce o, yaptıklarından çok, yapmak istedikleriyle dikkate değer. Bu yolun sürdürülmesi gerektiğini düşünüyoruz; ama, tarihe çağdaş elbiseler giydirmeye çalışmadan... Müslüman aydınlar, tarihi kendi şartlarında ve günümüzü de kendi şartlarında değerlendi-rerek, nesnel ve gerçekçi bir şekilde ve elbette en önemlisi, Kur'an'ın amaçlarını, samimiyetle amaç edinerek, yirmibirinci yüzyılda büyük işlevler görecek, insanlık için umut olacak, onun önünü açacak bir İslam anlayışını formüle edebilir ve etmelidir.

Dr. Ali Kuzudişli

İzmir 2004

GİRİŞ

Fazlur Rahman 21 Eylül 1919'da Pakistan'ın Hazara şehrinde dünyaya geldi. *Anılarını anlattığı bir makalesinde belirttiği gibi*[1], çok dindar bir aileye mensuptu. Klasik medrese tedrisatına uygun olarak, eğitimine ilk önce Kur'an'ı öğrenmekle başlamış ve on yaşındayken hafız olmuştur. Medrese alimi olan babası, devrin hocalarının çoğunun tersine, çağdaş eğitimden uzak durulması gerektiğine inanmıyordu. Bu yüzden o, ondört yaşlarında olan Fazlur Rahman'ı, geleneksel tarzdaki eğitiminden sonra, Lahor'daki modern bir üniversiteye gönderdi.

Üniversiteye devam ettiği yıllarda da Fazlur Rahman, babasından aldığı geleneksel eğitimini devam ettirdi; 1940'da Pencap Üniversitesi'nin Arapça bölümünü bitirdi ve aynı üniversitede mastır yapmaya başladı. Bu *yıllar Fazlur Rahman'da şüphe ve bunalım döneminin başladığı yıllardır.* 1942'de mastırını bitiren Fazlur Rahman, 1946 yılına kadar, Pencap Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Fazlur Rahman'ın sorgulayıcı melekesi, onun babasından aldığı geleneksel öğreti kalıplarını zorlamakta, onun İslam geleneği ve kültürüyle olan duygusal bağlarını aşındırmaktaydı. Ancak içine düştüğü çelişkili durum, hiç bir zaman onu, çalışmalarından koparamadı. Cemâ'at-i İslamî lideri Ebû'l-Âlâ el-Mevdûdî, çalışkan ve gelecek vadeden bu gence, onu kendi cemaatine katmak için: *"Ne kadar çok çalışırsan, pratikle ilgili melekelerin o kadar zayıflar; neden gelip cemaate katılmıyorsun? Meydan yeterince geniş..."* dediğinde, o şöyle cevap vermişti: *"Ne olursa olsun, ben araştırmayı seviyorum."* [2]

Fazlur Rahman, 1946 yılında doktora çalışması yapmak için İngiltere'ye, Oxford Üniversitesi'ne gider; buradaki öğrenimini başarıyla bitirdikten sonra, Durham Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Kendisi bu yıllarını şöyle anlatır:

> *"İngiltere'de Oxford Üniversitesi'nde doktora öğrenimimi yaptıktan sonra, modern eğitimim ile, almış olduğum geleneksel eğitimim arasında bir çelişki hissettim. Kırklı yılların sonu ile ellili yılların başlarında felsefe çalışmaktan doğan ciddi bir şüphe dönemi geçirdim. Bu, geleneksel inançlarımı darmadağın etti."*[3]

---

1 Fazlur Rahman, *Kısa Otobiyografi*, (çev. Bekir Demirkol), İslami Araştırmalar, (Fazlur Rahman Özel Sayısı), c. IV, sy. 4, Ankara 1990. s. 227-231.

2 Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık: İslam Eğitim Tarihinde Fikrî bir Geleneğin Değişimi (çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s. 233.

3 Fazlur Rahman, *Kısa Otobiyografi*, s.227.

Geleneksel eğitim yoluyla elde ettiği bilgilere olan inancını artık kaybetmiş olan Fazlur Rahman, İslam Felsefesi araştırmalarını daha da derinleştirir; kelâmî ve felsefî açıdan Allah ve Peygamber konusu üzerinde durur. 1956 yıllında 'Prophecy in Islam' kitabını yazar. O, araştırmalarının neticesinde şu sonuca ulaşmıştır:

"Bu kitapta, klasik kelamcılarla, dinin mahiyeti konusundaki teorilerini Yunan Felsefesi'ne dayanarak geliştiren Müslüman filozofların görüşleri arasındaki çelişki arz eden ihtilafları tartıştım. Filozoflar gerçekten ilmî inceliği olan deliller veriyorlardı, fakat onların savundukları tezde Allah, cansız bir ilke olarak kalmaktaydı. Yani onlara göre Allah, kudret ve sevgiden yoksun, salt zihnî bir varlıktı. İlmi incelikte daha az becerikli olmalarına rağmen kelamcılar, dinin anlattığı Allah'ın, tarihe müdahale eden, insanlara tek tek ve toplu olarak yol gösteren, dualara icabet eden, diri ve etkin bir gerçek olduğunun farkındaydılar; yani İbn Teymiyye'nin veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, 'O konuşan ve dilediği her şeyi yapan bir Allah'tır'."[4]

Bu çalışmadan sonra Fazlur Rahman, İslam filozoflarının da bazı noktalarda yanlış yola saptıklarına kani olmuş, yeni bir bakışla Kur'an'ı yeniden incelemeye koyulmuştur. Gelenekten olabildiğince soyutlanarak Kur'an'ı incelemesi, ona adeta yeni bir doğuş yaşatır ve İslam'ı yeniden anlamak için büyük bir heyecan duyar. Onu heyecanlandıran İslam, babasının öğrettiği İslam değil miydi? Evet, oydu; ancak babası ona, İslam'ın kendisini değil, on dört asırlık geleneksel kalıplarını öğretmişti. Fazlur Rahman, bu aşamada, İslam hakkındaki şüphelerinin asıl olana değil, tarih içinde oluşan İslam'ın geleneksel şekli üzerinde odaklandığını fark eder. Bundan sonra o, Kur'an'ı, Hz. Peygamberin hayatı ile birlikte incelemeye başlar. Fazlur Rahman, yaşadığı bu süreci şöyle anlatır:

"Bundan sonra, her ne kadar Müslümanlar, inançlarının, hukuk ve manevî değerlerinin Hz. Peygambere inen vahyi içeren Kur'an'a dayandığını iddia ediyorlarsa da, Kur'an'ın geleneksel hiçbir eğitim kurumunda tek başına öğretilmeyip, daima tefsirlere bağlı olarak öğretildiğinin farkına vardım. Peygamber'in hayatı ile birlikte bizzat Kur'an'ı incelemem, onun mahiyetini ve gayesini anlamada bana yeni bir derinlik kazandırdı. Böylece kendi geleneğimi yeniden değerlendirme imkanını elde ettim." [5]

---

4 Fazlur Rahman, a.y.

5 Fazlur Rahman, agm. s. 228.

Acaba gelenek, neden böyle dotuklaşmış, ihtiyaçlara cevap veremez hâle gelmişti? Bu soruya mantıklı bir cevap bulmaya çalışan Fazlur Rahman, sonuçta şu neticeye ulaştı: Dinler kendilerini korumak için, zaman içinde bir takım kalıplar üretirler, bu onlar için önemlidir; ancak aynı zamanda bu yolla kendilerini insanlığın geri kalan kısmından fiilen tecrit ederler. Sonuç olarak bütün dinî geleneklere devamlı, yeniden hayatiyet kazandırılması ve onların ıslah edilmesi gerekir.

Fazlur Rahman 1962 yılında Pakistan Devlet Başkanı Eyüp Han tarafından İslamî Araştırmalar Müdürlüğü'ne getirilir. Bu enstitünün amacı, İslamî konularda danışmanlık görevi yapmak ve Müslümanların güncel sorunlarına ilmî çözümler üretmekti. O, bu görevi yürütürken doğrudan, Müslümanların günlük hayatta karşılaştıkları problemler üzerine eğilmek durumunda kaldı. Enstitünün yayın organı olan 'Islamic Studies' adlı derginin baş editörlüğünü yapan Fazlur Rahman, 1961-68 yılları arasında yirmiden fazla makale ve iki kitap yayınladı. Geleneksel inançta önemli yeri olan meselelere farklı bakışı, Pakistan kamuoyunda rahatsızlık yarattı ve sonuçta enstitüden istifa etmek zorunda bıraktı. 1969'da Chicago Üniversitesi'nde, İslam Düşüncesi dalında profesör olarak çalışmaya başladı. 26 Temmuz 1988 tarihinde ölümüne kadar, bu görevini sürdürdü.

Fazlur Rahman'ın düşünceleri daha çok Allah, Kur'an, insan ve toplum üzerinde yoğunlaşmıştır. O, kendi düşünceleri hakkında şöyle der:

"İnancımın bütün yapısı, Kur'anî öğretiye dayanmaktadır. Ancak Kur'an, Allah hakkında bir kitap değildir. Çünkü Kur'an'ın anlattığı Allah, ispat edilmesi gereken biri değil, keşfedilmesi gereken bir varlıktır. Neden salt yokluk değil de böylesine zengin bir varlık vardır? Bu temel soru, kesin bir cevap beklemektedir. Fakat her ne kadar Kur'an, Allah'ı zorunlu bir varlık olarak telakki ediyor ve 2500 defadan fazla yerde zikrediyorsa (ki bu sayıya esmâ-i hüsnâ dahil değildir), onun temel amacı, insanlara davranışlarında yol göstermektir. Başından sonuna kadar Kur'an'ın konusu, insanın hem bireysel hem de toplumsal davranışlarıdır. Elbette Allah'a iman, kesinlikle esastır, fakat bu, onun zatını araştırma hatasına düşmek için değil, insan kişiliğinin bütünlüğünü korumak ve geliştirmek içindir: "Allah'ı unutup da Allah'ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın."[6] Kur'an'ın Allah'ı, sadece insan ile onun kalbi arasına değil, aynı zamanda insan ile insan arasına da girer. Çünkü: "Üç kişi

6 Haşr 59/19.

gizli konuşsa, dördüncüleri Allah'tır; beş kişi gizli konuşsa altıncıları Allah'tır; bundan az, bundan çok da olsalar, her nerede bulunsalar, mutlaka Allah onlarla beraberdir."[7]

"İslam, Allah'ın kanununu kabul etmek anlamına gelmekle beraber, güvende olmak ve bütün olmak demektir. Allah'ın kanununu kabul eden kimse Müslüman'dır. Nitekim Kur'an da tabiata Müslüman demektedir. Çünkü tabiat kendi içine nakşedilen Allah'ın kanunlarına itaat etmektedir. Bu yüzdendir ki, tabiat karmaşıklık arz etmez; aksine çok büyük ve düzenle örülmüş bir sistem teşkil etmektedir. Fakat tabiat otomatik olarak (ister istemez) Müslüman olmasına rağmen, Allah, tabiatın İslam'ı ile yetinmemiş, kendi iradesi ile İslam'ı seçmesi için insanı yaratmıştır ki, sorumluluğun yegane odak noktası ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olsun, Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu konu, insanın emaneti, yani ahlâkî sorumluluk emanetini henüz yerine getirmediğidir.[8] *İnsanlık, hâlâ karmaşadan kurtulup, insanî düzene ulaşmaya muhtaçtır."*[9]

"Bu emanet, niyetleri ne kadar iyi olursa olsun, tek tek iyi fertlerle yerine getirilemez. Şüphe yok ki, tam olarak gelişmiş sorumluluk bilincinin odak noktası ferttir; fakat Allah'ın halifesi olma görevi, bir bütün olarak insanlığa düşmektedir. Bu amaçladır ki, Kur'an tarafından 'yeryüzünde fesadı ortadan kaldıracak ve onu ıslaha çalışacak' ve yaşama şansı olan ahlâki bir temel üzerine bir sosyal düzen kurabilmek için 'iyiliği emredip kötülüğü yasaklayacak' bir İslam toplumu kurulmuştur. Şimdiye kadar bütün söylediklerim şu noktada özetlenebilir: Tek bir Allah, tek bir insanlık. Kur'an'ın 610 tarihinde başlayıp 632'de sona eren daveti de bu idi. Mekke Araplarının şirk inançlarına karşı çıkan Kur'an, Mekke'nin ticârî hayatının kokuşmuş sosyo-ekonomik dengesizliğine de karşı çıkıyordu. Kur'an, toplumun ezilmiş kesimlerinin, fakirlerin, yetimlerin, kadınların ve kölelerin (ellerinden tutup) kaldırmaya devamlı bir gayret sarf etti. Irk, renk ve bunun gibi hususlara dayanan bütün ayrımları ortadan kaldırdı. "Biz sizi birbirinizi tanıyasınız diye farklı millet ve kabilelere ayırdık; yoksa Allah katında en iyiniz, en fazla sorumluluk duygusuna[10] *sahip olanınızdır."* [11]

7 Mücadele 58/7.

8 Ahzab 33/72.

9 Fazlur Rahman, agm. s. 229 vd.

10 Hucurât 49/13. Fazlur Rahman, "إن اكرمكم عند الله أتقاكم" ifadesini İngilizce'ye şu şekilde tercüme etmiştir: *"The best of God, is the one with the most sence of responsibilitiy"*.

11 Fazlur Rahman, *Kısa Otobiyografi*, s. 229 vd.

Fazlur Rahman, düşüncesinde Kûr'an'ı temel nokta kabul etmesine rağmen, özellikle Kur'an'ın metafiziksel alanla ilgili konularında rahat değildir. O, çoğu Müslüman filozun yaptığı gibi, gayb örtüsüyle örtülü inanç konularını, rasyonel aklın kabul edebileceği bir forma kavuşturmak istemiş, ancak, bunda pek başarılı olamamış; İslam Hukuku konularında gelenekle uyuşmayan görüşleri, onu toplumuyla ters düşürmüştür. Hadis anlayışında klasik anlayışın dışında bir yaklaşım sergilemiş olan Fazlur Rahman, modernistlere gelenekçilerden daha çok kızmakla birlikte, metafizik konularında, geleneksel anlayışa kökten karşı, modernistlere ise daha yakın bir duruş sergilemiştir. Onun görüşlerinin çoğunlukla Schacht'ın ve kısmen Goldziher'in (ö. 1921) görüşleriyle paralel olduğu görülmektedir. O, çoğu modernist gibi hadisleri bir çırpıda reddetmek veya yok saymak yerine, tahlilci bir yaklaşım sergilemiş, bütün bir hadis tarihini ve usûlünü, alışılmışın dışında yorumlamıştır.

Fazlur Rahman'ın her zaman öne çıkardığı husus, ahlâkî olgunluğa sahip bir toplumdur. Bu toplumu erdeme ulaştıracak olan, ayetlerde ifadesini bulan İslam'dır. Kur'an'da yaşayan İslam, canlı bir haldedir. Dolayısıyla, Fazlur Rahman'a göre yapmamız gereken şey, Kur'an'ı tarihsel bağlamı içerisinde anlayıp, sonra onu günümüze taşımaktır: *'Kur'an ayetleri, hangi tarihi şartlar içerisinde, hangi halde bulunan bir toplumu, nasıl bir dönüşüme uğratmıştır?'* sorusu göz önünde bulundurularak, Kur'an'dan özel konulara ait özel hükümler çıkarmak yerine, kişiye ve topluma ait genel kurallar çıkarmak gerekir. İşte o, tam bu noktada, tutucu olarak adlandırdığı kimselerin tepkisini çekmiştir.

Fazlur Rahman, siyasî tavrında oldukça uzlaşmacı olmasına rağmen, düşünsel çizgisinde asla taviz vermeyen bir tutum sergilemiştir:

> *"Fazlur Rahman'ı tanıyan ve onun bazı eserlerini incelemiş olan Amerika'daki Müslüman derneklerinin liderlerinden birkaçı, onun 'Ana Konularıyla Kur'an' ve 'İslam ve Çağdaşlık' adlı eserlerini Arapça'ya çevirmek ve gerek Amerika'da ve gerekse İslam dünyasında Arapça konuşan cemaatlere dağıtmak istediler. Ancak bunun için onlar, özellikle 'ribâ' ve 'vahiy' konusunda olmak üzere tartışmalı gördükleri bir iki fikrini değiştirmesi şartını koştular. Eserlerinin bu kesimlerce tanınmaması pahasına bu teklifi nazikçe reddetti."*[12]

> *"Hakikaten tahsilleri, yaşam biçimleri ile Batıyla bütünleşen*

12 Wan Daud, W.Mohd Nor, *Büyük Bir Alim,Hocam Ve Arkadaşım Fazlur Rahman İle Kişisel Anılarım*, (çev. Bekir Demirkol), İslamî Araştırmalar, c. IV, sy. 4, (253-261), s. 261.

Doğulular, ama köklerinden kopmayan ve kopmak istemeden bu dünyayı tanıyanlar, onun tiryakisiydi. Kendi dünyalarının fark etmedikleri boyutlarını, onun sayesinde keşfetmeye başladılar."[13]

Fazlur Rahman geriye 11 adet kitap, ve 100 civarında makale, ansiklopedi maddesi yazıları bırakmıştır.[14] Çalışmamızda temel olarak aldığımız eserlerinden en meşhurlarını burada kısaca tanıtmak istiyoruz.

1. **Islam**:[15] Eser, doğuşundan günümüze kadar İslam'ı ve İslamî gelişmeleri konu edinmiş, onları eleştirel olarak incelemiştir. Bu kitap, İslam'dan çok, İslam hakkında bu güne kadar çeşitli akımlar tarafından ortaya konan düşüncelerle bir hesaplaşma gibidir.

2. **Islamic Metodoloji in History**:[16] Sünnet ve icmâ' ilişkisinin başlı başına ele alındığı bu kitap, bir hadis tarihi eleştirisidir. O, bu kitapta ilk önce sünnet ve hadis üzerinde durmuş, bunlar arasındaki farklı yönleri ortaya koymuştur. Daha sonra icmâ konusunu ele alarak, 'Yaşayan Sünnet' ile ilgili tezini ispatlamaya çalışmıştır.

3. **Islam and Modernity: Transformation of an Intellectuel Tradition**:[17] Fazlur Rahman bu kitabında, ortaçağdan günümüze kadar İslam'ın geçirdiği evreleri özetleyip bazı tenkitlerde bulunur, yer yer yeni tezler sunar.

4. **Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy**:[18] Bu kitapta Fazlur Rahman, peygamberlikle ilgili olarak ilk bölümde Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) görüşlerini inceleyip, daha sonraki bölümde bunların geniş bir değerlendirmesini yapar. Kitabın son bölümünde ise İbn Hazm (ö.456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), Şehristânî (ö. 548/1153), İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) peygamberlikle ilgili görüşlerini özetler.

5. **Major Themes of the Qur'an**:[19] Fazlur Rahman, bu kitabında,

13 İlber Oltaylı, *Hocamız Fazlur Rahman*, İslamî Araştırmalar, c. IV, sy. 4, (262-263), s. 262.

14 Fazlur Rahman'ın eserleri hakkında bilgi almak için bkz. Kuşpınar, Bilal, *Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı*, İslamî Araştırmalar, c. IV, sy. 4, (330-336) s. 330 vd.

15 Fazlur Rahman, İslam, (çev. Prof. Dr. Mehmet S. Aydın ve Prof. Dr. Mehmet Dağ), Ankara 1992.

16 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, (çev. Prof. Dr. Salih Akdemir), Ankara 1995.

17 Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Gelişimi, (çev. Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç ve Doç. Dr. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

18 Fazlur Rahman, Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy, Chicago 1958.

19 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, (çev. Doç Dr. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987.

Kur'an'ın Allah, insan ve toplum hakkında neler bildirdiğini, ana hatlarıyla anlatmaktadır. Kitabın giriş bölümünde şarkiyatçıların Kur'an'a yönelik çalışmaları özetlenmiş, bunlar hakkında birtakım eleştiriler yapılmıştır.

6. Healthand Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity:[20] Fazlur Rahman, bu eserde, İslam geleneği çerçevesinde tıp konusunu ele almış, tıp ile gelenek arasındaki ilişkiyi göstermek istemiştir. Fazlur Rahman'ın diğer kitaplarında gördüğümüz evrensel ahlak anlayışı, bu kitapta da söz konusu edilmiştir. Fazlur Rahman daha sonra tıbbın İslam dini açısından genel bir değerlendirmesini yaparak insan sağlığı konusunda ileri sürülen dini teoriler ile hadislerin analizlerini yapmıştır.

20 Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik, (çev. Adnan Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), Ankara 1997.

A. VAHİY MESELESİ

Vahiy konusu, daha çok Kelâm ilmi içinde değerlendirilmekle birlikte, Hz. Peygamber ve hadislerle doğrudan ilgili olması ve 'nassçı'[21] kimselerin, hadis ve haberleri,[22] kutsal/yarı kutsal metinler olarak savunurken ilk maddede onun vahiy ürünü olduğunu söylemelerinden dolayı hadisin önemli bir konusu olarak görmek gerekir. Bunun yanı sıra, Müslüman alimler ve halk açısından da vahiy kelimesi çok önemlidir; çünkü bir Müslüman için herhangi bir yargı veya kararın, bir inancın, ahlâkî bir değerin... vahiy ürünü olması, onun mutlak doğru, tartışılamaz ve terk edilemez olması anlamına geldiği için, Müslüman bir kimse, tam bir teslimeyetle onu kabul etmekte, bu noktada aksi görüş bildiren kimselere ise tepki göstermekte ve onları dışlamaktadır. Klasik dönem fıkıhçıları, biraz da halkı zapt u rapt altında tutmak için, her bir kararı, bir şekilde Kur'an'a veya Sünnet'e onaylatarak, o kararların vahyin doğrultusunda verildiğini ispata çalışmış ve muhataplarını, onlara uymalarının kulluk görevi olduğu konusunda ikna etmek için, yine birçok ayeti veya hadis metnini, alakalı-alakasız bir şekilde kullanmıştır. Müslüman halk, vahiy kelimesini yaygın bir şekilde kullanmaz; onun yerine 'Allah'ın emri budur', 'dinimizin buyruğu böyledir' gibi tanımlamalar yapar ki işin sonu yine vahye dayanmaktadır. Bir Müslüman'ın yaşamında bu kadar önemli olan vahiy kelimesi, bu nedenlerden dolayı, açık ve net bir şekilde bilinmesi gerekmektedir.

Modernist biri için de vahiy kelimesi oldukça önemli bir kavramdır, çünkü onun, dinin ve toplumun yapısı ve işleyişiyle ilgili olarak, yüzyıllardan beri, iyice statik bir hâl almış yapıdan birkaç taşı oynatmaya kalktığında, hemen karşısına, 'Allah'ın dinini' korumaya adanmış kimseler dikilmekte ve onu dini tahrif etmekle suçlamaktadırlar. Bilinen modernistlerden oldukça farklı biri olan Fazlur Rahman, bu nedenle vahiy konusuna ayrı bir önem vermiş, bu konuyla ilgili, özel makaleler yazmış ve kitaplarında bu meseleye geniş yer ayırmıştır.

---

21 Nassçı kelimesiyle Kur'an, sünnet ve diğer şer'î delilerden klasik anlamda hüküm çıkaran veya mezhepler tarafından çıkarılmış hükümleri sıkı sıkıya savunan kimseleri kastediyoruz.

22 Hadis ve haber kelimeleri birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, biz bazı hadis usûlcülerine uyarak (Bkz. Yardım, Ali, Hadis (I-II), İzmir 1984, c. I, s. 35.) Hz. Peygamber'den rivâyet edilen söz ve davranışlara hadis, sahabe ve diğerlerinden rivâyet edilenlere haber ismi vermeyi tercih ediyoruz. Çünkü , Hz. Peygamber'in sözüyle diğer insanların sözleri arasında, değer yönünden fark olduğu kanaatindeyiz.

1. Vahiy Kelimesinin Anlamı

Vahiy (وحي) kelimesi aslında 'gizli işaret', 'mesaj', 'birinin kalbine bir şey ilkâ etmek', yani 'gizli ve süratli bir şekilde bildirmek' gibi anlamlara gelmektedir.[23] Istılah olarak vahiy (الوحي) denildiğinde, bundan Allah'ın, kullarından seçtiği kimselere dilediği talimatları ve öğretileri özel bir şekilde bildirmesi veya bildirilen bu talimat ve öğretilerin kendisi anlaşılmaktadır.[24] Kur'an'da vahiy, bu ıstılahî anlamın dışında da kullanılmıştır. Örneğin, Allah'ın arıya[25], Hz. Mûsâ'nın annesine[26] arza ve semaya vahyetmesi[27], şeytanların kendi yandaşlarına vahyetmesi[28] gibi. Bu çeşit vahiyler her zaman peygamberlere gelen vahiyden ayrı tutulmuştur.[29]

Vahiy, İslam'dan önceki ilâhî din mensuplarınca bilinen bir kavram olmakla birlikte, onların vahiy kavramıyla İslam'ın vahiy anlayışı bazı yönlerden farklılık arz etmektedir. Eski Ahid'e göre vahiy, gizli olan Tanrı'nın, kendisini (erkek) bir kimseye göstermesidir.[30] Eski Ahid'de Tanrı'nın antropomorfist nitelikler taşıdığı bilinmektedir. Bir insan görünümünde anlatılan Tanrı, Eski Ahid'e göre bazı peygamberlere,

---

23 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-İfrikî el-Mısrî (ö. 711/1311), Lisânü'l-'Arab (I-XV), Beyrut 1374/1954., c. XV, s. 379- 382; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd (ö. 398/1007), es-Sıhah fi'l-Luğa ve'l-Ulûm (I-VI), (thk. Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attâr), Mısır 1376/ 1956, c. VI, s. 2519-2520.

24 Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî (ö. 721/1321), Muhtâru's-Sıhâh (thk. Mahmûd Hâtır), Beyrut 1415/1995, s. 82;

25 Tâhâ 20/18.

26 Nahl 16/68.

27 Zilzal 112/4-5.

28 En'am 6/121.

29 Bkz. Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Belhi (ö. 150/767), Kitâbü'l-Vucûh Ve'n-Nezâir, (thk. Ali Özek), İstanbul 1993, s. 69; et-Taberî, Ebû Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), Câmi'ul-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an (I-XXX) Mısır, 1373/1954, c. XXV, s. 45; er-Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed, el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an, thk. Dr. Muhammed Ahmed Halefullah, İstanbul 1986, s. 809; en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö. 676/1278), Şerhu'n-Nevevî 'alâ Sahîhi Müslim (I-XVIII), Beyrut, 1392/1972, c. II, s. 197. Fahreddin er-Razî, Tefsîr-i Kebir (Mefâtihu'l-Ğayb), (I-XX), (çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, Prof. Dr. Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988. c. XX, s. 486 vd. ; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), Hak Dini Kur'an Dili, (I-IX), İstanbul, 1965 c. III, s. 1524-1527; c. VI, s. 4254-4261. Kur'an'da vahyin hangi anlamlarda kullanıldığına ilişkin geniş açıklama için bkz: Mevdûdi, Seyyid Ebû'l-A'lâ(ö. 1400/1979), Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber (I-II), (nşr. Naim Sıddikî, Abdu'l-Vekîl Alvî, çev. Dr. Naim Ahmed Asrar), İstanbul 1983, c. I, s. 55 vd.; Demirci, Muhsin, Vahiy Gerçeği, İstanbul 1996., s. 24; Aslan, Abdulgaffar, Kur'an'da Vahiy, Ankara 2000, 46-49; Duman, M. Zeki, Vahiy Gerçeği, Ankara 1997, s. 19-20. İslam alimleri tarafından çeşitli tanımlar yapılmışsa da yukarıdaki tanım hepsini birleştirir mahiyettedir. Bu tanımlar içinde sadece Râgıb'ın tanımında: 'Peygamberlere veya evliyaya 'ilkâ' edilen (kalbine atılan) ilâhî kelime' denilmektedir. Ragıb'tan başka hiç kimse evliyâ kelimesini vahiy kelimesinin terim tanımı içine koymamıştır. Aslında Allah'ın samîmî kullarının kalbine doğan 'içdoğuş'lara vahiy denilmeyip 'keşf' veya 'ilhâm' denir.

30 Encyclopedia Judaica (I-XVII), Jarusalem 1996, *Revelation*, c. XIII, (s. 117-126), s. 117.

hatta İsrail'in soylularına[31] görünmüştür.[32] Tanrı'nın, kendini göstermesi anlamında '*nir'ah*' kelimesi kullanılmıştır ki, 'O, kendini göstermek istedi ve kendini gösterdi' şeklinde ifade edilmiştir. Metinlerde kullanılan bir başka kelime ise 'noda' 'kelimesidir ki 'O, kendini, bilinen yapmak istedi' biçiminde ifade edilmiştir. Tanrı göründüğü veya seslendiği kimseye 'ani Yahve' (Ben Rabbim) diye söze başlamaktadır.[33] Tanrı, Mûsâ ve kavmine olan emirlerini bizzat kendi eliyle yazmıştır.[34]

Kur'an'ın nâzil olduğu yıllarda, Müslümanların muhatap olduğu Yahudilerin, İslamî inançlara paralel bazı inançları olduğunu bazı ayetlerden anlamaktayız. Ayrıca Kur'an'da yer alan bir ayet, özel olarak Yahudilerin vahiy inançları hakkında bize bazı ipuçları vermektedir.

"De ki Cebrail'e düşman olan kimse Allah'a düşmandır. Çünkü Kur'an'ı Allah'ın izniyle, kendinden öncekini tasdik ederek, yol gösterici ve inananlara müjdeci olarak, senin kalbine, o indirmiştir."[35]

Müfessirlerin ortak açıklamasına göre, Cebrail'e düşmanca duygu besleyenler Yahudilerdi.[36]

Hz. Peygamber döneminde müşriklerin ve Ehl-i kitabın itirazları, vahyin mahiyetinden çok, onun neden Muhammed gibi birine geldiği veya neden bu şekilde inzâl edildiği üzerine yoğunlaşıyordu.[37] İslam dininin, İbrahim dini üzere olması ve Benî İsrâîl peygamberlerinin kullandığı dili kullanması sebebiyle, Müslümanlarla Ehl-i kitap ve onların komşuları olan müşrikler arasında kavram ve sembollerin anlaşılamaması problemi yaşanmadı.

---

31 Mısır'dan Çıkış 24/10.

32 Bkz. Tekvin 17/1; Çıkış 3/2-3; *"Ve Rab, Mûsâ ile, bir adam, arkadaşıyla söyleşir gibi, yüzyüze söyleşirdi."* 33/11; 35/33-35; I Samuel 2/27; 3/21.

33 Bkz. JE., *Revelation*, s. 117-118.

34 Bkz. JE., *Revelation*, s. 118.

35 Bakara 2/97.

36 *"İlim ehli ittifakla bu ayetin Yahudiler hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir. Onlar Cebrail'in kendilerine düşman, Mikail'in ise dost olduğunu zannediyorlardı..."* Taberî, Tefsir, c. I, s. 431; ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer (ö. 568/1172), el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmid't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, (I-IV), Beyrut 1987, c. I, s. 169; İbn Kesîr ed-Dımeşkî (ö. 774/1373), Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm (I-IV), Beyrut 1986, c. I, s. 193; Elmalılı, Hak Dini, c. 1, s. 430.

37 Mesela bkz. *"Bu Kur'an, iki şehrin birinden büyük bir adama indirilmeli değil miydi, dediler"*(Zuhruf 43/31) ve *"Ayetlerimiz onlara açık açık okununca, bizimle karşılacaklarını ummayanlar, Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir, dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem..."* (Yunus 10/15).

Müslümanların Yunan Felsefesi ile tanışmalarından sonra, doğrudan olmasa da dolaylı olarak vahye dayanan tartışmalar başladı.[38] Ebû Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 313/925), vahyi ve nübüvveti tamamen inkar edip, yerine aklı koyarken[39], Fârâbî, ılımlı davranıp, akıl ile vahyin çelişmediğini ispatlamaya çalışmıştır.[40] İbn Sînâ ise kapsamlı bir düşünce ortaya koymuş, ne er-Râzî gibi vahyi tamamen inkar etmiş, ne de Fârâbî gibi, nispeten teslimiyetçi bir tavır sergileyip, onu olduğu gibi kabul etmiş; bunların yerine vahye akılcı açıklamalar getirmeye çalışmıştır.[41]

Filozoflar Peygamberliğin irsî veya kazanılmış olduğu meselesini münakaşa etmişlerdir. Fârâbî, peygamberleri amelî hikmete sahip saydığı için, ona göre nazarî ve amelî hikmetleri birleştiren kâmil bir filozof, peygamberden üstündür. Ayrıca bir de peygamberin felsefî ve ilâhî hakikati halka dînî sembolizm ile anlattığını söylediği için onun peygamberlik nazariyesi tam bir *'intellectualism'*e dayanıyordu. Halbuki İbn Sînâ'ya göre peygamberler, arifler ve sıddîklardandır. (Bu meselede İbn Sînâ'da gnosticisme izleri görülüyor.) Onlarda, alimlerde bulunmayan üstün bir kabiliyet, kutsal bir sezgi gücü (القوة القدسية) vardır. Bu onun 'Faal Akıl' ile temasa gelmesini temin eder. Başkalarının zihinle kavrayamadıkları hakikatleri onlar, bu sezgi gücü ile kavrar. İnsan aklı bu üstün derecede kutsal akıl olmuştur. Vahiy bu kutsal gücün bazı müstesna insanlara verilmesinden (feyz) ibarettir. Melek bu fezeyân halindeki kudrettir ki onun vasıtasıyla yüksek hakikatlerle temasa gelinir.[42]

Peygamber haberleri melekler yardımıyla alır. Melekler maddeden ayrı 'akıllar' (المفارقات)'dır. İbn Sînâ, Kur'an'a dayanarak, 'Kutsal Ruh' (الروح القدسية) ve 'Sadık Ruh' (الروح الصادقة) tabirlerini kullanır. Ona göre, kutsal akıl sahibi olan peygamber, adi ilimden, gnosis (المعرفة) derecesine yükselir. Bu derecede bilgi, yalnız ariflere ve peygamberlere mahsustur.[43]

38 Bkz. Şentürk, Habil, Peygamberlerin Diğer İnsanlardan Farkı: Vahiy, DEÜİFD., İzmir 1986, c. III, s. 181-186.

39 Bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Yard. Doç. Dr. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 96; Abdurrahman Bedevî, *Muhammed İbn Zekeriyya er-Râzî,* (çev. Osman Bilen), M. M. Şerif İslam Düşüncesi Tarihi, (I-IV), İstanbul 1990, c. II, s. 60. Burada şöyle denilmektedir: *"Râzî bir teistti, ama vahiy ve nübüvvete inanmazdı. Ona göre akıl, iyiyi ve kötüyü ayırt etmeye kâdirdir; biz Tanrıyı yalnız akıl yoluyla bilebiliriz ve hayatımızı en güzel bir şekilde tanzim ederiz; öyleyse neden peygamberlere ihtiyaç olsun?"*

40 İbrahim Medkûr, *Fârâbî,* (çev. Osman Bilen),. Bkz. M. M. Şerif, a.g.e. c.II, s. 80 vd.;

41 Fazlur Rahman, *İbn Sînâ,* (çev. Osman Bilen), Bkz. M. M. Şerif, a.g.e. c. II, (s. 99-126), s. 117 vd.; Taylan, Necip, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi -Kaynakları,Temsilcileri,Tesirleri-, İstanbul 1991, s.222.

42 Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi,* AÜİFD., Ankara, 1955, c. IV, sy. 1 (s. 83-93), s. 91.

43 Ülken, agm., s. 92.

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, uzun yıllar sonra, Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketlerinin etkisi ile İslam dünyasında başlayan akılcılık akımının takipçileri tarafından yeniden gündeme getirilmiştir.

2. Vahiy: Tabiî Terim, Dinî Terim

Fazlur Rahman'ın vahiy yorumunu anlayabilmek için öncelikle tabiî terim ve dinî terim tanımlamalarının bilinmesi gerekmektedir. Tabiî terim, olayların neden-sonuç ilişkisi içinde, çağdaş bilim anlayışına uygun olarak açıklanmasıdır. Fazlur Rahman'ın verdiği bir örnekte olduğu olduğu gibi, yağmurun oluşumunu tabiî terimlerle açıklarsak, buharlaşan suyun soğuk bir hava katmanına geldiğini ve orada sıvı hâle dönüştüğünü söyleriz. O, der ki:

> *"Fakat yağmuru yağdıran ve tabiî sebepler içerisinde çalışan yine Allah'tır."*[44]

Aynı olay, dinî terimle söylendiğinde, yağmuru yağdıranın Allah olduğu ifade edilir. Bir başka örneği de biz verelim: İnsan, geçimini sağlayabilmek için çaba gösterir, mesleğinin inceliklerine riayet eder ve sonuçta emeğinin karşılığı olarak, kazanç elde eder. Tabii terimlerle anlatıldığında emek de kazanç da insana aittir; çünkü fail odur. Ancak dinî terimle açıklanırsa, rızkı ona, Allah vermiştir. Fazlur Rahman'a göre dinî terim, varılan en son açıklayıcı noktadır ve ona, tabiî nedenler tatmin edici bir şekilde sunulduktan sonra başvurulmalıdır.[45] Fazlur Rahman'ın tartışma yaratan cümlelerinde, bu ayrıma dikkat etmek, onu doğru anlamayı kolaylaştıracaktır. Bununla birlikte Fazlur Rahman'ın zaman zaman tabiî terimle dinî terim arasında bocaladığını, iki anlatım yolunu uzlaştırmada zorluklar yaşadığını görmekteyiz.

3. Peygamberliğin Vehbî Oluşu

Fazlur Rahman, vahyi, 'Allah'ın iradesinin bir insanın bilinciyle buluşması' olarak kabul eder; bu buluşmada anahtar terim 'Kutsal Ruh'tur. Tabiî terimle açıklandığında Kutsal Ruh, 'Ben'in olağanüstü genişlemesiyle oluşan bir meleke, bir kavrayıştır. *"Huy olarak düşünceli, içine kapanık, sıkılgan, mesafeli ve derin düşüncelere dalan biri"*[46] olan Hz.

---

44 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 185. Bu ifadede Allah, yağmurun yağması için gerekli sistemi kuran varlık olarak değil de, tabiî sebepler içinde çalışan bir varlık olarak açıklanmıştır.

45 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 185.

46 Fazlur Rahman, İslâmî Yenilenme Makaleler I, (çev. Adli Çiftçi), Ankara 2000, 2. bsm., s. 41.

Muhammed'de, *"...doğuştan, insanların karşılaştıkları ahlâkî çöküntülere karşı yüksek bir duyarlılık vardı."*[47] O, kendisinin, peygamber olacağını bilmiyordu ve peygamberlik için, bilerek hiçbir hazırlık yapmamıştı.[48] Fakat toplumundaki insanlar gibi davranmayıp, yalnız kalmayı tercih ederek, kendini peygamber olmaya hazırladı.[49] Yetim olarak doğması ve küçük yaşta öksüz kalması dahil, onun peygamberliğinin gerçekleşmesi için gerekli bütün ruhsal ve toplumsal şartları bir araya getiren Allah olduğu için, yağmur örneğinde olduğu gibi bütün bu tabiî faktörler nihâî olarak Allah'a atfedilir. Dolayısıyla dinî terimlerle söylenildiğinde vahyi indiren, Hz. Muhammed'i peygamber olarak seçen Allah'tır.[50]

Fazlur Rahman'ı, Hz. Muhammed'in peygamber olarak seçilmesini bu tarzda açıklamaya iten neden, Hz. Muhammed'in nübüvvetini tümüyle sosyal ve psikolojik nedenlere bağlayan kimselerin bu bağlamda söylediği sözlerdir. Fazlur Rahman elbette, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, yağmurun yağmasına neden olan tabiî faktörler gibi doğal nedenlerle açıklanamayacağının farkındadır. Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemin, coğrafyanın ve toplumun, bazı yönleriyle dikkat çekici olmakla birlikte, eşine rastlanması imkansız bir yönünün olmadığını elbette bilmekteydi. Çünkü o toplumda, birkaç yüzyıldan beri, neredeyse hiçbir şey değişmemiş, Ebâbil olayı dışında önemli sayılabilecek hiçbir olay meydana gelmemişti. Hz. Muhammed, hiçbir özel süreçten geçmemiş, eğitim almamış, riyazet yapmamış, bir yerlere ulaşmak için çaba harcamamıştı. Eğer o dönemde sosyal ve psikolojik nedenler bir peygamber ortaya çıkarmışsa, bunun değişik coğrafya ve zamanlarda tekrarlanmaması için hiçbir neden bulunmamaktadır. Bu gerçeklerin ayırdında olan Fazlur Rahman, görüşlerini şöyle sonuca ulaştırır:

> *"Bütün bu tabiî açıklamalar doğrudur. Fakat peygamber, kendi fıtrî kabiliyetlerini başka bir insanın geliştirebileceğinden daha fazla geliştiremezdi. Onun için bütün tabiî faktörler, tek ve güçlü bir gayeyi gösterecek şekilde birleşirse, bütün bu tabiî faktörler gerisin geri Allah'a atfedilmelidir."*[51]

Sonuç olarak Fazlur Rahman, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin,

47 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 185.
48 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 184.
49 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 185.
50 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 185.
51 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 185.

kelam ilminin kavramlarıyla, kesbî değil, vehbî olduğunu söylemekte, ancak sosyal ve psikolojik nedenlerin etkisini de göz ardı etmemek gerektiğini belirtmekte, hatta Garanik olayıyla ilgili yorumuna bakılırsa tabiî etkenleri daha öne çıkarmaktadır.

4. Kur'an Kimin Kelamı?

Fazlur Rahman'ın en çok tartışma yaratan görüşlerinden biri de Kur'an'ın tabiî anlamda Hz. Muhammed'in sözleri olduğunu söylemesidir.[52] Ona göre Kur'an, nihâî anlamda elbette Allah'ın kelamıdır; fakat Hz. Muhammed'in Kur'an'la ilişkisi, bir ses kaydında olduğu gibi mekanik bir şekilde anlaşılmamalıdır.

> *"Kur'an, hem tamamıyla Allah kelamıdır, hem de olağan anlamda tamamen Hz. Muhammed'in kelamıdır. (...) O halde Kur'an, salt ilâhî kelamdır, fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed'in iç kişiliği ile yakından münasebettedir. Ancak Hz. Muhammed'in ilişkisi, bir kayıtta olduğu gibi mekanik bir şekilde anlaşılamaz. İlâhî kelam, Hz. Muhammed'in kalbinden süzülerek dışarı çıkmıştır."*[53]

"Kalpten süzülerek çıkmak" insanın duygusal yönüyle ilgili bir faaliyetini anlatmakla birlikte, sonuçta beyinsel bir faaliyeti ifade etmektedir. Fazlur Rahman, ayetlerin söze geldiği yerin, Hz. Muhammed'in zihni olduğu için, bu ayetlerin –aynı zamanda– Hz. Muhammed'e nispet edilmesi gerektiğini düşünür. Ayetlerin Hz. Muhammed'in zihninde oluşmasında, onun iç kişiliği tümüyle devre dışı değildir. Bu noktada, Garanik olayını zikreden Fazlur Rahman, Müslümanların çok ağır derecede sosyal baskı altında bulunmaları nedeniyle, Hz. Muhammed'in putların lehine birkaç söz sarf edebileceğini, bunun normal görülmesi gerektiğini söyler.[54] Bu örnek, ona göre, Hz. Muhammed'in benliğinin vahiydeki rolünü açıklamaktadır. Oysa geleneksel anlayışa göre, Kur'an ayetlerinin vahyi sırasında Hz. Muhammed'in hiçbir etkinliği, belirleyiciliği veya katılımı bulunmamaktadır. Mâlik b. Nebi'nin özetlediği gibi:

> *"İşte bizim vahiyde göstermek istediğimiz hususiyet budur ki, O'nu bir şahsın rûhî faaliyetlerinin dışında, derûnî hallerinin üstünde, apayrı bir planda tespit eder. Mevcut tek psikolojik rabıta, Hz. Peygamberin*

52 Bkz. Fazlur Rahman, İslam, s. 43. Onun karşılaştığı tepkiler için bkz. Çiftçi, Adil, Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek, Ankara 2000, s. 52-53.

53 Fazlur Rahman, İslam, s. 45.

54 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 181.

vahiy hakkında, normal aklî vetîre içinde vahyin ilahîliği hakkında sarsılmaz katiyete ulaşmış bulunmasıdır."[55]

Kur'an'da, Allah'tan gelen vahiy ile, Hz. Peygamberin kişisel irade ve zihinsel faaliyetlerinin arasının kesin bir çizgi ile ayrılmış olduğunu görmekteyiz. Hz. Muhammed, onda herhangi bir değişiklik yapmaya yetkili değildi. Vahyin geldiği anda, Hz. Peygamber, onu zihninde buluyor ve gelen sözlerin vahiy olduğuna dair kuşkusuz bir bilgiye sahip oluyordu.

"Onlara açık ayetlerimiz okunduğu zaman bize (kıyamet günü) kavuşmayacaklarını sanan kimseler 'Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değiştir' dediler. De ki, onu kendi tarafımdan değiştirmem, benim için imkansızdır. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Şayet ben, Rabbime karşı gelirsem büyük bir günün azabından korkarım."[56]

"Az daha onlar seni vahyettiğimizden ayırarak, ondan başkasını bize iftira etmen için fitneye düşüreceklerdi. İşte o zaman seni dost edinirlerdi. Eğer biz seni sağlamlaştırmamış olsaydık, onlara bir parça meyledecektin. O takdirde sana hem hayatın, hem de ölümün kat kat azabını tattırırdık."[57]

Bu ayetler, Hz. Peygamber'in Kur'an üzerinde hiçbir tasarrufunun olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

5. Kur'an, Hz. Peygamber'e Bir Kerede mi İndirildi?

Bu konuda Fazlur Rahman, şaşılacak bir ustalıkla, aslında kendi görüşünün aleyhinde değerlendirilmesi gereken yukarıdaki ayetleri, kendi görüşünü destekler bir biçimde sunmaktadır. Yukarıdaki ayetler, vahyin Hz. Muhammed'in zihinsel tasarrufundan tamamen bağımsız olduğu görüşünü savunan geleneksel anlayışın en önemli kanıtlarıdır. Bir insan olarak Hz. Peygamber'in dileği, İslam ve Müslümanlar için beliren yakın menfaatlere meyledebiliyordu. Abese suresinin ilk ayetlerinin inmesine neden olan Ümm-ü Mektûm olayında, Mekkelilerle uzlaşma arayışlarında ve Bedir Savaşı' öncesinde Ebû Süfyân'ın kervanını takip etmekle, Mekkelilerin ordusuna karşı durmak ikilemi arasında Hz. Peygamber'in şahsî görüşü, vahyin yol göstericiliğinde tadil edilmiştir. Kur'an, Hz. Peygamberin kalbine bir kerede yerleştirilmemiştir. Mâlik b. Nebi, bunun

55 Mâlik b. Nebi, Kur'an-ı Kerim Mucizesi (çev. Ergun Göze), Ankara 1991, s. 90.
56 Yunus 10/15.
57 İsra 17/73-74.

aklî nedenlerini çok güzel özetlemiştir:

"Gerçekten vahiy, peygamber psikolojisindeki 'vahiy inme' denilen rûhî hal zamanına tekabül etmektedir. Bilhassa tespit etmiş bulunuyoruz ki, bu müddet esnasında Hz. Peygamberin iradesi o an için tamamen elinden gitmekte, o kadar ki ter boşanan ve sarsılan yüzünü örtmeye bile muvaffak olamamaktaydı. (...) Şuuru ve iradesi elinden alınmış bir benliğin, bu nizamlı düşünceleri hazırlayabileceğini farz etsek bile kısacık vahiy inme müddeti içinde bu fikirlerin hazırlanma ve emredilmeleri için gerekli zamanın esasen mevcut bulunmadığı ayrı bir gerçektir."[58]

Hz. Peygamber, yaşam süreci içerisinde vahyin gecikmesi yüzünden bir kaç kez zor durumda kalmıştı. Örneğin "İnkıtâ-i vahiy" (vahyin kesilmesi) olayında Hz. Peygamber, çaresizlik içinde kalmıştı.[59] Eğer Fazlur Rahman'ın dediği gibi vahiy, Hz. Peygamberin şuûruna yerleştirilmiş olsaydı, böyle bir olayın yaşanmaması gerekirdi. Çünkü onun içinde bir kuvve olarak hazır olan vahiy, hayatının en sıkıntılı günlerini yaşadığı o zamanlarda –çünkü ona inanmayanlar, onun bu haliyle alay ediyorlardı– mutlaka şuûr üstüne çıkardı.

Buna benzer bir olayı Hz. Peygamber, eşi Aişe'ye iftira atıldığı zamanda yaşadı. Hz. Peygamber, Benû Mustalik oğulları gazvesinden dönerken Hz. Aişe, onun, ihtiyaç gidermek için ayrılması ve bu arada gerdanlığının kaybolduğunu fark etmesiyle başlayan, bir dizi engeller sebebiyle kafileden geri kalmıştı. Onun tahtırevanını taşıyanlar, o zamanlar Hz. Aişe, fazla kilolu olmaması sebebiyle, onun içinde olmadığını fark edemeyip yola devam etmişlerdi. Ordunun arkasından gelen Safvan b. Mu'attıl, sabaha karşı onu uyurken bulmuş, onun gelişini duyan Hz. Aişe, hemen yüzünü örtmüştü. (O zaman henüz örtünme ayetleri inmemişti.) Safvan onu devesine bindirerek, kendisi de devesinin yularını tutarak Medine'ye gelmişlerdi. Hz. Aişe diyor ki: *"İşte o zaman aleyhimde söylenenler söylendi."* Bu skandal ile Medine yaklaşık bir ay çalkalandı. Bu süre içinde dedikodular çoğaldı, insanların içlerinde gizledikleri, bastırdıkları kıskançlıklar, kabile hamiyetleri ayaklandı. Evs ve Hazrec kabileleri neredeyse birbirine gireceklerdi. Bir çok kadın ve erkek sahabilerin içinde

58 Mâlik b. Nebi, Kur'an Mucizesi, s. 125-126.

59 İbn Abdillah'tan rivayet edilmiştir: *"Cibrîl aleyhisselamın gelmesi Resulullah sallallahu aleyhi ve selleme gecikince onun ehlinden veya kavminden bir kadın 'Şeytan Muhammed'i bıraktı' dedi ve bunun üzerine Allah (Vedduhâ...) ayetlerini indirdi."* Taberî, Tefsir, c. XXX, s. 231.

kuşku uyandı ve bunların bir bölümü bu olayın gerçek olduğunu sanıp Aişe hakkında ileri geri konuşmaya başladılar. Bir ay boyunca vahiy almamış olan Hz. Peygamber, bu skandal ortaya çıkmasından beri, Hz. Aişe'nin yanına uğramamıştı. Toplum içinde konuşulanlar ve bu konuda ayet inmemiş olması sonunda Hz. Peygamberi, Hz. Aişe'ye şu sözleri söyletmeye kadar itti: *"Ey Aişe, senin hakkında bazı şeyler duydum; masum isen Cenab-ı Hak senin masumiyetini ispat edecektir. Fakat adetin olmadığı halde bir kusur işledinse istiğfar et, tövbe et. Kul kusurunu itiraf eder, sonra tövbe ederse Cenab-ı Hak onun tövbesini kabul buyurur."* [60]

Durumun ne kadar nazik olduğu ortadır. Peygamber eşine yapılan bu iftira bütün bir İslam toplumunu bir ay boyunca derinden sarsacak boyuttaydı. Hz. Aişe elbette günahsızdı. Eğer vahiy Hz. Peygamberin şuurunda bir kuvve olarak hazır bulunsaydı, onun ortaya çıkması bu kadar uzun süre almazdı. Ayrıca Hz. Peygamberin yukarıdaki sözünden de anlaşılacağı gibi vahiy gelinceye kadar bu olay hakkında lehte ve aleyhte bir şey söylememiş, hatta bir ayın sonunda Hz. Aişe'ye tövbe yolunu hatırlatmıştır. Eğer vahyi alma iradesi onun elinde ve bu kuvve kendi içinde olsaydı, onun suçsuz olduğunu olayın patlak verdiği anda kesin bir bilgiyle bilir ve bu konuda Allah'ın vahyini şuurunda saklı olan yerinden alıp insanlara ilan eder ve her türlü dedikoduyu baştan keserdi.

Vahyin kesin belirleyiciliği ve baskısı, bazen Hz. Peygamber'in iç dünyasında daralmaya ve sıkıntıya neden oluyordu.

"Belki sen, 'Ona bir hazine indirilmeli veya beraberinde bir melek gelmeli değil miydi?' demelerinden dolayı sana vahyedilenin bir kısmını ilan etmeyi terk edeceksin ve bunu onlara okumaktan için daralacak... Ama sen sadece bir uyarıcısın, her şeye vekil olan Allah'tır."[61]

Bu durumda, vahyin sahibi iradeyle, vahyin alıcısının iradesinin farklı olduğu açıktır. Kur'an'da vahiy, olabildiğince canlı bir şekilde ifade edilmiştir.

Vahiy meleği Cebrail'in Hz. Peygambere vahiy getirmesi, o anda cereyan eden bir hadise olarak anlatılmaktadır:

"Hâ Mîm, Ayn, Sîn, Kâf... Aziz ve Hakim olan Allah, sana ve senden

---

60 Şiblî, Mevlânâ (ö. 1332/1914), Asr- Saadet, (I-V), (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, 1978, c. III, s. 312 vd.

61 Hûd 11/12.

öncekilere işte böyle vahyeder."[62]

Ayetlerin nasıl vahyedildiğinin ifade edilmesinden önce, hece harflerinin getirilmiş olması, onun harf harf vahyedildiğine işaret etmektedir. Ayrıca diğer hurûfu mukattaadan sonra da, doğrudan Kur'an'dan bahsedilmesi, bu yorumu güçlendirmektedir.[63] Bir başka ayette vahyin canlılığı, daha açık bir şekilde, gözler önüne serilmektedir:

"Onu ezberlemek için dilini hareket ettirip (dudaklarını kıpırdatıp) durma! Onu ezberletmek ve okutmak bize aittir. Kur'an'ı okuduğumuz zaman, onun okunuşunu dinle!" [64]

Hz. Peygamber, vahyin gelmesi esnasında, onu ezberlemek, unutmamak için, Cebrail'le beraber kendisi de okurdu. Allah ona kalbini ve kulağını vahye vererek susmasını, dinlemesini emretti ki, bu sayede vahyi alabilsin.[65]

6. Vahyin Geliş Şekilleri

Hz. Peygambere vahiy, çeşitli şekillerde geliyordu. Bunlar içinde en dikkat çeken iki şekil şudur:

a. Sadık Rüyalar: Hira mağarasında ilk vahiy gelmeden önce Hz. Peygamber, sadık rüyalar görmeye başlamıştı. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, bir rüya gördüğünde, o mutlaka gerçekleşirdi.[66]

b. Cebrail aracılığıyla vahiy gelmesi: Vahiy meleği Cebrail, bazen kendi sûretiyle, bazen bir insan sûretinde, bazen de görünmeksizin, çan sesine benzer bir sesle, Hz. Peygambere vahiy getirirdi.[67]

---

62 Şûra 42/1-3.

63 *"Ayette (Evhâ) buyurulmayıp da muzârî lafzıyla (Yûhî) buyurulması da bu şekil (îhâ)'nın adeti olduğuna delalet içindir."* Zemahşerî, Keşşâf, c. IV, s. 208. Elmalılı, Hak Dini, c. VI, s. 4220. Ayrıca bkz. Taberî, Tefsir, c. XXV, s. 6.

64 Kıyâme 75/16-19.

65 İbn Abbas'tan şöyle rivayet edilmiştir: *"Nebi -sallallahu aleyhi ve sellem- ona bir Kur'an (ayeti) indiğinde onu ezberlemek ister, bunda acele ederdi. Bunun üzerine Allah Teala bu ayeti indirdi."* Yunus der ki: *"Onu ezberlemek için dudaklarını kıpırdatırdı."* Taberî, Tefsir, c. XXIX, s. 187. Zemahşerî, Keşşâf, c. IV, s. 661.

66 el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâ'îl (ö. 256/869), el-Câmi'u's-Sahîh (I-VI), İstanbul 1981, Bâbu Bed'il-Vahy, 3, Ta'bîr, 1; *"Nebilerin rüyaları vahiydir"* Buhâri, Vudû' 5, Ezan, 161; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), Sahîhu Müslim (I-V), (thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî), Mısır 1374-5/1955-6, İman, 252, 254; Ahmed b. Hanbel, (ö. 441/855), Müsnedü Ahmed b. Hanbel (I-VI), Mısır 1315/1895, c.VI, s.153, 232, 235.

67 Geniş bilgi için bkz: İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsü'd-Dîn Ebû Abdillah b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd (I-VI), (thk. ve çev. Muzaffer Can), İstanbul 1989, c. I, s. 80.

Rüya yolu ile gelen vahiyden, bazī peygamberlerin kıssalarında da söz edilmektedir.[68]

Vahyin gelmesi esnasında Hz. Peygambere, bir ağırlık çöküyor, soğuk günlerde bile alnında terler birikiyordu. Hz. Peygamber'de sadece vahyin indiği zamanda görülen bu ruh hali, onun ashabı tarafından da vahyin geldiğine işaret olarak biliniyordu. Halbuki iç doğuş olarak açıklanan ruh hali, insan şuuruna bir anda doğan ve sistemli bir düşünce olabilmesi için, üzerinde düşünülüp işlenmesi gereken bir anlık bir kıvılcımdır. Ayrıca insan şuurunda bir düşüncenin belirmesinde, bunun vücut üzerine bir tazyiki söz konusu olmaz. Bütün bunların dışında Hz. Peygamber, hiçbir ayeti kendine nispet etmemiş, kendi sözleriyle ayetlerin arasını özellikle ayırmış ve bu titizliği ileri noktaya götürerek, insanların, kendine ait sözleri yazmasını genel bir emirle yasaklamıştır.

Sonuç olarak; Fazlur Rahman'ın da vurguladığı gibi, Kur'an bir mucizedir ve mucizeler tabiî terimlerle açıklanamazlar. Bir olay, doğal bir şekilde anlaşılabiliyorsa, insanların onu anlamaları daha kolaydır; ama bununla birlikte, mucize doğa-üstü şeyler olduğu için, onu doğal yollarla açıklamak, onun mucizeliğini ortadan kaldırmakla onu sıradan bir olay haline sokmaktadır. Kur'an, Allah'ın kelâmıdır, ona, Hz. Peygamber de dahil, hiçbir insanın iradesi, zihinsel katkısı karışmamıştır. Ayetler, Hz. Peygamber'in kalbinden süzülüp çıkmamıştır, o, sadece alıcı ve aldıklarını tebliğ edicidir. Kur'an ayetleri, bir potansiyel güç olarak Hz. Peygamber'de bulunmamaktaydı, çünkü vahiy ona, istem dışı geliyor, bazı durumlarda çok istediği halde gelmiyordu. Eğer ayetler, potansiyel güç olarak Hz. Peygamber'e verilmiş olsaydı, bir şairin şiir söyleme, bir ressamın resim yapma yeteneğinin olması gibi, onun bir yetenek olarak isimlendirilmesi gerekirdi.

7. Vahiy, Cebrail ve Ruhu'l-Kudüs

Fazlur Rahman, geleneksel vahiy anlayışının en önemli öğelerinden biri olan Cebrail'i kendi vahiy yorumunda bir yere koymak zorundaydı. Fakat, tahmin edilebileceği gibi bu, hiç de kolay olmamıştır:

"Melek kelimesinin dar anlamda vahiy olarak kullanılması, aslında pek uygun değildir. Çünkü Kur'an onu, en azından Peygambere tasvir ederken, hiç bir zaman 'melek' tabirini kullanmamıştır. Aksine, devamlı ya 'Ruh', yada 'ruhânî elçi' tabirlerini kullanmıştır."[69]

Fazlur Rahman, meleklere iman konusuna neredeyse tümüyle

68 Örneğin bkz. Yusuf 12/1-5.

69 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 192.

geleneksel inançların içinde kalarak açıklama getirir ve bize göre, onun bu tavrı, onun açıklama tarzına ters düşmektedir. O, meleklerin, Allah'ın emirlerini yerine getiren, insanların hayatlarını bitirme görevinden, Allah'ın arşını tutma görevine kadar çeşitli işleri yapan semâvî varlıklar olduğuna değinir; bu meleklerin, Hz. İbrahim, Lût gibi bazı peygamberlere gönderildiğini, hatta cesaret vermek için, müminlere indirildiğini zikreder. Ancak, ona göre bunların hiçbiri vahiy meleği değildir. Yine ona göre, her ne kadar Allah'ın, Hz. İbrahim, Lût ve Mûsa ile doğrudan konuşmuş olduğu Kur'an'da zikredilmiş olsa da, nihayette o, "Allah, emrinden olan ruhu, kullarından dilediğine indirir"[70] ve "Melekleri, kullarından dilediğine emrinden ruh ile indirir"[71] buyurmaktadır. Onun açıklamasına göre, Kur'an'ı vahiy olarak getiren ruh, Hz. Meryem'in hamile kalmasına sebep olan ruhun aynısıdır. O der ki:

> *"Hz. Muhammed'e vahiy elçisi olarak gönderilenin, bu ruh olduğunda şüphe yoktur. Yukarıda gördüğümüz gibi, Mekkeliler, sık sık 'Muhammed'e bir melek indirilmesi gerekmez miydi?' diye soruyorlardı. Kur'an ise, meleklerin insanlara, insan sıfatıyla gönderilmeyeceğini belirtmiştir. Bazen de Kur'an, onlara korku vermek amacıyla, şöyle cevap vermiştir: 'İyi bilsinler ki, biz melekleri, ancak hak ile indiririz. O zaman kendilerine asla göz açtırılmaz.'[72] Bu yüzden Peygamberimize vahiy için melek gönderilmediği kesindir. Zira ona vahiy, Ruhu'l-Emîn olarak da tasvir edilen Ruhu'l- Kudüs tarafından getirilmiştir. Fakat yanlış anlaşılmasın, bu ruh ile melekler, tamamen farklı varlıklar değildir. Sadece şu kadar söyleyebiliriz ki; bu ruh, meleklerin en üst derecesi ve Allah'a en yakın olanıdır.(...) Her ne olursa olsun, Kur'an yine meleklerle, Kutsal Ruh'u bir kaç yerde aynı ibarede beraber kullanmaktadır.(...) Ruh meleklerden ayrı bir şey olarak değil de, onlar tarafından iletilen bir şey olarak...."* [73]

Fazlur Rahman'ın buradaki ifadeleri dikkat çekecek kadar çelişkilidir. Onun cümlelerinden çıkan anlamları alt alta yazalım:

a) Hz. Peygamber'e bir melek gönderilmediği kesindir.

b) Hz. Peygamber'e Rûhu'l-Kudüs gönderilmiştir.

70 Mü'min 40/15.

71 Nahl 16/2.

72 Hicr 15/8.

73 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 194-195.

c) Ruhu'l-Kudüs meleklerin en yüksek derecesidir.

d) Ruhu'l-Kudüs ile melekler tamamen farklı şeyler değildir.

e) Ruhu'l-Kudüs, melekler tarafından iletilen bir şeydir.

Burada Fazlur Rahman'ın ne dediğinden çok, ne demek istediğine bakmakta yarar vardır. Fazlur Rahman'ın ulaşmak istediği nokta, Hz. Peygamber'e gelen ruhun, bir melek değil, bir 'meleke' olduğudur. Ancak bu meleke, doğuştan gelen bir yetenek değil, Allah tarafından Hz. Peygamber'in kalbine yerleştirilen ve ihtiyaç anında ortaya çıkan bir melekedir:[74]

"Herhalde ruh, Peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir. Fakat bu ruh, Allah tarafından indirilmektedir." [75]

Fazlur Rahman, Ruhu'l-Kudüs'e 'Peygamberlik Ruhu' deseydi, belki daha anlaşılır olurdu. Hasılı, Hz. Peygamber, kırk yaşına geldiğinde, Allah ona peygamberlik ruhunu bir kerede, ölü bir insanın aniden canlanması gibi çok süratli bir şekilde,[76] vermiş ve o, Allah'tan aldığı bu güç sayesinde insanlara önder olmuş, ayetler okumaya başlamıştır. Bu noktada, Kur'an'ın kime ait olduğuyla ilgili sözleri, daha iyi anlaşılmaktadır. Onun cümlelerine bir kez daha dikkat çekeceğiz:

"Hiç şüphesiz, vahiy Allah'tan sudûr etmiştir ama diğer taraftan Muhammed'in şahsiyeti ile derinden ilgilidir. Bu durumda vahiy elçisinin tamamen harici olduğunu ileri süren görüş doğru olarak kabul edilemez.(...)Kur'an hem tamamıyla Allah kelamıdır, hem de olağan anlamda tamamen Hz. Muhammed'in kelamıdır. (...) Başka bir deyişle sünnîlik, Kur'an hem tamamıyla Allah kelamıdır hem de olağan anlamıyla tamamıyla Hz. Muhammed'in kelamıdır, diyecek fikri yeterlikte değildi. Kur'an her iki hususu da kabul etmektedir. Çünkü vahiy Hz. Muhammed'in kalbi üzerine geldiğine göre, nasıl onun dışında olabilir?"[77]

Biz, buna benzer düşünceleri İbn Sînâ'da da görmekteyiz. Fazlur Rahman, İbn Sînâ'yı anlatırken der ki:

74 Adil Çiftçi, bu konuda Seyyid Ahmed Han ile Fazlur Rahman'ın görüşleri arasında bir karşılaştırma yapar. Bkz. Faz lur Rahman, s. 78.

75 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 198.

76 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 184.

77 Fazlur Rahman, İslam, s. 43.

"...Yunanlılar, Müslümanların anladığı anlamda peygamberlik ve nübüvvete dayalı vahiy gibi kavramlara alışık değildi. Bu bulanık ve işlenmemiş ve birbiriyle irtibatı olmayan malzemeyi geliştirerek itina ile işlenmiş, kapsamlı ve berraklaşmış bir nübüvvet teorisi kurup, Hz. Muhammed'in şahsiyetini yorumlamak, öyle herhangi bir dehanın üstesinden geleceği türden bir şey değildi, ama bu, Müslüman filozoflara düşüyordu. (Özellikle İbn Sînâ'ya, çünkü her ne kadar Farâbî, bu konuda öncülük etmişse de onda, başta peygamberliğin aklî ve mucizevî yönleri olmak üzere bütün unsurlarını bulamıyoruz.[78]) Aklî seviyede nübüvvete ait vahyin zarureti, Aristo'nun, 'Bazı insanlar kafasında bir kıyas kurmaksızın orta terime dayanarak tesadüfen sonuçlar çıkarırlar' şeklindeki işaretine dayanan bir delille ispatlanır. İbn Sînâ, bu küçük işarete dayanarak, tamamen sezgisel tecrübeye dayanan bir teori kurar. İnsanlar sezgi kabiliyetlerinin gerek nitelik ve gerekse niceliği yönünden büyük ölçüde değiştiğinden ve bazı insanlar neredeyse ondan mahrum oldukları halde diğer bazılarının buna yüksek derecede sahip olmasından dolayı, gerçeklikle tam bir temas kuran nadiren ve istisnâî olarak onunla donatılmış bir insanın bulunması gerekir. Bu insan dışarıdan hiç eğitim almaksızın, kendi tabiatı icabı bazı soru ve sorunlar hakkında, sezgisel bir tecrübe sahibi olabilen, fakat realiteyi kavramasına yarayan temas daima kısmî kalan ve asla tam olamayan umumî çizgideki düşünürlerin aksine hakikatin deposu haline gelebilir. Bu kapsamlı kavrayış daha sonra kendisini, gerçekliğin mahiyeti hakkında, gelecek tarih hakkında önermelere dönüştürür; o aynı anda hem aklî hem de ahlakî-manevîdir ve bundan dolayı nübüvvet tecrübesi gerek felsefî, gerekse ahlakî ölçüleri tatmin etmektedir. Bu yaratıcı kavrayışın temelleri üzerinde hakikî peygamber, yeni ahlakî değerler kurar ve geleceğin tarihini etkiler. Bu kavrayışa eşlik eden psikolojik-ahlakî sonuç derin ve sarsılmaz bir kendine güvendir ve peygamberin doğru bilgi ve yerinde ahlaki yargı vermek için kendi kudretine olan inancıdır: Kendisine inanmalıdır ki, başkalarına kendini inandırabilsin ve böylece dünya karşısındaki vazifesini başarabilsin. Bu kavrayış, yaratıcı bilgi ve yaratıcı değerler, İbn Sînâ tarafından faal akıl[79]

78 Bkz Fazlur Rahman, Prophecy, s. 35.

79 İbn Sina'nın açıklamalarına benzer açıklamalar Yunan antik döneminde yaygın olarak yapılmaktaydı. İbn Teymiyye bu şekil açıklamaların, İskender b. Filip'in hazinelerinde olan kitapların Müslümanlar tarafından incelenmesiyle İslam dünyasına yayıldığını söylemektedir. Bkz. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halim Şeyhu'l-İslam (ö. 728/1327), Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l- Ma'kul (I-II), Beyrut, 1985, c. I, s. 233.

olarak isimlendirilir ve vahiy meleği (Cebrail) ile özdeşleştirilir. Şimdi peygamber, peygamber olarak faal akılla özdeştir; ve bu özdeşlik söz konusu olduğu sürece faal akıl, akl-ı müstefâd olarak isimlendirilir. Fakat peygamber, beşer olarak faal akılla özdeş değildir. Vahyi veren şu halde, bir anlamda peygambere nispetle onun içinde, bir başka anlamda, yani ikinci durumda bir beşer olmasına nispetle de onun dışındadır. Buradan hareketle İbn Sînâ; peygamber, özü itibarıyla değil, arızî olarak faal akıldır, der.(...) İstisnai bir gücü olan muhayyile özelliği ile bir peygamberin zihni psikolojik bir tazyikin zorunluluğu altında, tamamen aklî hakikatleri ve kavramları öyle hayatî imajlara ve öyle güçlü sembollere dönüştürür ki, bunları duyan ya da okuyan biri sadece onlara inanmakla kalmaz, derhal onlara göre davranmak mecburiyeti duyar. (...) Bu sembolleştirme ve telkin etme, ruh ve peygamberin aklı üzerinde faaliyet gösterdiğinde sonuçta peygamberin ruhu, neyi düşünüyor ve tasarlıyorsa onların öyle kuvvetli ve canlı hayalleri ortaya çıkar ki, o gerçekten işitmeye ve görmeye başlar. Meleği görmesinin sesini işitmesinin sebebi budur."[80]

Fazlur Rahman, İbn Sînâ'nın bu görüşlerini, vahiyle ilgili olarak ortaya koyduğu düşüncelerde kullanmıştır. Her ikisinin vahiyle ilgili düşüncelerindeki benzer noktaları daha belirgin bir biçimde ortaya koymak üzere, Fazlur Rahman'ın kendi görüşlerinden bir alıntı yapacağız:

"Bu olayda (vahiyde) hissedilen durum (experience), ruhanî olduğu için, tasvir edilen nesneler, maddi nesneler olamaz. Fakat şurası da unutulmamalıdır ki ruhanî bir durum (spritual experience), şiddetle yoğunlaşırsa, kişi ile nesneler arasındaki uzaklık tamamen kalkar ve bütün her şey apaçık görülür, sesler işitilir, seçilir bir durum alır. Böylece içten gelen ruhânî his, somut bir şekil kazanır. Peygamberimizin hissettikleri kalbî (veya manevî) şeyler nevinden olmasına rağmen, bu hisleri doğrudan kelimelere dökülmüştür. Çok kuvvetli olan bütün ruhanî hislerde durum aynıdır."[81]

Fazlur Rahman'ın düşüncelerini sosyolojik açıdan inceleyen Adil Çiftçi, İbn Sînâ ile Fazlur Rahman'ın görüşlerinin epistomolojik açıdan bile farklı olduğunu söylerken haksız sayılmaz.[82] İbn Sînâ'ya göre peygamber,

---

Ayrıca Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, *Akıl,* DİA., c. II, s. 238.

80 Fazlur Rahman, *İbn Sînâ*, M. M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi, c. II, s. 117-119.

81 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 189.

82 Çiftçi, Fazlur Rahman, s. 86.

faal akla yükselmekte, Fazlur Rahman'a göre ise, Allah, Hz. Peygamber'in kalbine evrensel hakikati anlayacak bir güç yerleştirmektedir. Bununla birlikte peygamberin hakikati hissetmesini ve onu kelimelere dökmesini açıklama biçimi, alıntıda da görüldüğü üzere, birbirine benzemektedir.

8. Fazlur Rahman'ın Vahiy Yorumu ve Müsteşrikler

Bu aşamada Fazlur Rahman'ın vahiy yorumunu netleştirmek için Watt'ın vahiyle ilgili görüşlerine değinmek zorundayız. O, der ki:

> *"Şunu hemen söyleyeyim ki ben, Kur'an'ın bir anlamda ilâhî inisiyatifin bir ürünü olduğunu, dolayısıyla vahiy eseri olduğunu kabul etmekteyim. 'Bir anlamda' tabiri ile maksadımın ne olduğunu, incelememiz esnasında açıklığa kavuşacağını ümit ediyorum"* [83]

> *"Bu tecrübenin (vahiy tecrübesinin), belli başlı özellikleri şunlardır: 1. Hz. Muhammed, kalbinde veya şuurunda bir takım kelimelerin varlığından haberdardı. 2. Bu kelimeler, Hz. Muhammed'in düşüncesinin ürünleri değildi. 3. Hz. Muhammed, bunların melek diye adlandırılan bir dış kuvvet tarafından zihnine yerleştirildiğine inanmaktaydı. 4. Bu kelimelerle ifade edilen mesajı asıl gönderen Allah'tır. Bu dört özellik Kur'an'da anlatılan bütün vahiy tarzlarında mevcuttur. Fakat burada dikkate alınması gereken iki önemli husus vardır: Her şeyden önce madde 1'de söz konusu edilen kelimeleri Hz. Muhammed, her nasılsa bir yerden duymuş ve böylece onlar onun zihninde yer etmiş olabilir. Madde 3'te dışarıdan geldiği kabul edilen varlık, her zaman bir melek olarak tasavvur edilmemiş olabilir. Belki de vahyin en önemli özelliklerini üç ana maddede toplamak mümkündür: Hz. Muhammed'in zihninde bulunan kelimeler; Peygamberin bu kelimelerle ilgili kendi düşüncesinin yokluğu; ve bu kelimelerin Allah'tan geldiğine inanma."*[84]

> *"Şimdi burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Temel tecrübeyi oluşturan bu sözler veya kelimeler, Hz. Muhammed'in şuûruna nasıl ulaştı? O, bu sözlerin kendi düşüncesinin bir ürünü olmadığına kesinlikle inanıyordu. Bizim, onun bu konudaki samimiyetinde şüphemiz yoktur: Modern görüşü savunan biri için cevap pek zor değildir: Bu sözler, Hz. Muhammed'e kendi şuûraltından gelmektedir.*

83 W. M.Watt, Modern Dünyada İslam Vahyi, (çev. Prof. Dr.Mehmet S. Aydın), Ankara 1982, s. 35.

84 Watt, İslam Vahyi, s. 37.

Ne var ki böyle bir cevap, soruyu yeniden dile getirmekten başka bir şey değildir. Onun, tartışma konusu probleme ilave ettiği tek şey, bu sözlerle Hz. Muhammed arasında şöyle veya böyle bir münasebetin, daha onlar peygamberin şuurunda iyice yer etmeden önce bile, varolduğunu söylemiş olmasıdır. Bu görüş, gelenekleşmiş İslamî görüşle, şu şekilde birleştirilebilir: Melek bu sözleri önce Hz. Muhammed'in şuûruna yerleştirdi; daha sonra onlar buradan şuur-üstüne çıktı. (...) Burada benimsenen görüş, genel çizgileriyle, Jung'un görüşüdür. Bu görüşe göre, gerek fertlerin rüya ve hayallerinde, gerekse toplumun dini mitoslarında, şuuraltından şuur üstüne çıkan şey, beşeri faaliyetlerin kaynağını oluşturan libidodan veya hayat enerjisinden gelmektedir. Fertteki libido, kısmen ferdin kendine has bir özelliği, kısmen de kendisiyle, içinde yaşadığı toplum ve nihayet kendisiyle topyekün insan soyu arasındaki ortaklaşa yaşanan bir özellik olmaktadır. Libidonun başkalarıyla ortak olunan bölümüne, Jung, 'kolektif alt şuur' demektedir. Bir çok dini mitos ve doğmalar, özellikle dinlerin çoğunda görülen 'kahramanlık', 'önder', 'ilâhî çocuk', 'bakire' ve benzeri figürler, hep bu kolektif alt şuurun faaliyetlerine atfedilmektedir. Bu figürlerin tapınma konusu olmaları halinde, insan, içinde bir fizîkî gücün serbest kaldığını, başka zamanlarda yapması mümkün olmayan bir çok şeyi şimdi kolaylıkla yapabildiğini görür. Kısacası Jung'un görüşüne göre, dînî fikirlerin çoğu, kolektif alt şuurdan, şuur seviyesine çıkan fikirlerdir; dînî amellerin çoğu ise, fikirlere verilen şuurlu bir karşılıktan doğar."[85]

Watt, Hz. Peygamberin iç dünyasında bulduğu kelimeleri, kolektif şuurdan[86] aldığı görüşünü dile getirirken seküler bir yaklaşım içindedir. Fazlur Rahman ise, vahyin Ruhu'l-Kudüs halinde, onun kalbine bir güç olarak girdiğini söylerken dinin metafizik boyutuna daha yakındır. Bununla birlikte, Fazlur Rahman açısından problem bitmiş değildir: Pekâla peygamberin kalbine gelen/kalbinde oluşan güç nasıl bir şeydir?

"Nahl suresinin ikinci ayetinde vahiy, ruh olarak nitelendirilmektedir: 'Allah'ın kendinden bir ruh ile kullarından dilediği kimselere, onların benden başka ilah olmadığını, dolayısıyla benden korkmalarını bildirmeleri için, melekler indirir.' " [87] *'Ruhun min emrinâ' terkibinin*

85 Watt, İslam Vahyi, s. 150.

86 Bu kavram için bkz. Jung, Carl Gustav, Analitik Pskolojinin Temel İlkeleri (Çev. Kâmuran Şipal), İstanbul 1996, 2. bsm., s. 49 vd.

87 Nahl, 16/2.

'emrimizin ruhu'[88] *(The spirit of our command) olarak tercüme edilmesi daha doğrudur. Bu emir, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz dediği şey olmalıdır. İşte ruh veya kutsal ruh, bu ana kitabın veya emrin özünden gelip, peygamberlerin kalbine girerek vahyi teslim ederler veya ruh buradan Allah'ın emriyle, melekler tarafından peygamberlerin kalplerine indirilir. (...)Kur'an'ın öz olarak söylemek istediği, Allah'ın peygamberlerinin veya insan olan elçilerin, her varlığın en son kaynağı olan bir varlıktan çıkan ve bu peygamberlerin kalbini eşyayı normal insanların görüşünden daha farklı bir şekilde görmelerini ve bilmelerini sağlayan nur ile dolduran özel ve olağanüstü bir gücün alıcıları olduklarıdır. Bu güç aynı zamanda bütün bir insanlığın veya toplumların hayatına yön veren ve yaşayışlarını değiştiren belli bir davranış tarzını seçmelerinde onlara kesin karar verdirir. Bu ebedî ve hep canlı olan ruh, bütün varlığın ve hayatın kudretinden (agency) başka bir şey değildir."* [89]

Buradaki alıntılardan elde ettiğimiz anlamları yine alt alta yazalım:

Vahiy, ruh anlamına gelebilir.

Ruh (yani vahiy), Allah'ın emrinden (yani muhtemelen levh-i mahfuzdan), O'nun emriyle, melekler tarafından[90] peygamberlerin kalplerine indirilir.

İndirilen bu ruh (Biz buna peygamberlik ruhu diyoruz) sayesinde hayatı farklı görür, insanların hayatını yönlendirir, olağanüstü şeyler söyler.

9. Vahiy ve Dış Gerçeklik

Fazlur Rahman, bazı müsteşriklerin, Hz. Peygamberin saralı olduğuna dair görüşlerini şiddetle reddeder ve Hz. Peygamberin vahiy tecrübesi sırasında[91] normal bir rûhî-bedenî hayata sahip olduğunu söyler. Fazlur Rahman, tarih boyunca dışarıdan gelen bu gibi itirazlar sonucunda Müslümanların yeni savunma biçimleri geliştirdiklerini, bunların

88 Fazlur Rahman, referans olarak gösterdiği ayeti, kanaatimizce hatalı tercüme etmiştir. O, Şuarâ 194. ayetini: *"Onu (Cebrail'i) senin kalbine gönderdik"* şeklinde çevirmiştir. (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) ifadesinin doğru meâli: *"Onu (yani Kur'an'ı) Rûhu'l-Emin, uyarıcılardan olasın diye, senin kalbine indirmiştir."* şeklinde olmalıdır. Nitekim bu hususa İslam kitabının mütercimleri de işaret etmiştir. bkz. s. 18.

89 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 198.

90 Halbuki daha önceki alıntılarda Fazlur Rahman, meleklerin aracılığını kabul etmemekteydi.

91 Fazlur Rahman'ın yorumuna gore, Hz. Peygamber, bu tecrübeyi bir kez yaşamış olması gerekir, ancak, onun ifadelerinde bununla ilgili bir açıklamaya rastlayamıyoruz.

bazılarının Müslümanların kendilerini tehdit ettiğini söyler. Ona göre bu savunmalardan biri de özellikle ehl-i sünnetin vahyi ve vahiy meleğini somut hâle büründürmüş olmalarıdır:

"Bu durumda Hz. Peygamber ve vahiyle ilgili olarak, onun şuurunun normal olduğu görüşü, çok daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından teşvik görmüş, ve hatta açıkça ifade edilmiştir. Bunun, vahyin objektifliğini (nesnelliğini) korumak amacıyla Melek'in bir dış varlığı olduğunu ya da 'ses'in dışarıdan geldiğini güvenceye aldığı sanılmıştır. Böyle bir teşebbüs, bize başlangıçta zihnen olgunlaşmamış gibi görünebilir, ama akidenin teşekkül halinde olduğu bir sırada, bu adımı atmak, özellikle akılcılarla tartışmalara girişmek için zorlayıcı nedenler bulunuyordu. Daha sonraları geniş ölçüde kabul gören pek çok hadis ortaya çıktı. Bu hadislerde Hz. Muhammed, Cebrail ile halk huzurunda konuşur bir şekilde gösterilmekte ve Cebrail'in görünüşü, canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Kur'an'daki 'Ey Muhammed, apaçık Arap diliyle uyaranlardan olman için, onu (Cebrail'i), senin kalbine gönderdik'[92] ayeti bu hususa aykırı düşmekle birlikte, Cebrail'in ve vahyin bir dış varlığa sahip olduğunu ileri süren bir fikir, Müslümanların genelinin zihninde öylesine kökleşmiştir ki, gerçek durum buna karşı bir küfür teşkil eder."[93]

Fazlur Rahman, hadis kaynaklarında yer alan, Cebrail'in vahiy getirmesiyle ilgili bütün haber ve hadislerin, karşı tezleri bastırmak amacıyla üretildiklerini söyleyerek, böylece kendi yorumuna muhalif olan çok sayıdaki rivayeti bertaraf etmiş olmaktadır. Ona göre ehl-i sünnet alimleri, vahyin, Hz. Peygamberden tamamen bağımsız olduğunu ispatlamak için, onun bir dış varlığının olduğunu açık bir şekilde ifade edebilmek uğruna, bu tür rivayetler üretmiştir. Bu durumda Fazlur Rahman'ın hadislere bakışıyla ilgili genel bir yaklaşım çıkarabiliriz: Çeşitli din veya mezheplerin karşıt görüşleri, ehl-i sünneti, kendi görüşlerini pekiştirmek üzere, rivayet üretmeye itmiştir.

Cebrail'le ile ilgili, çok sayıda hadis uydurulmuş olduğu vaki olmakla birlikte, Fazlur Rahman'ın, Cebrail'i dış gerçeklik olarak gösteren bütün rivayetlerin üretilmiş[94] olduğu yorumuna katılmamız mümkün

92 Şuarâ 42/194, krş. Bakara 2/97.

93 Fazlur Rahman İslam, 18.

94 Israrla 'uydurulmuş' kelimesi yerine 'üretilmiş' kelimesini kullanmamızın nedeni, Fazlur Rahman'ın uydurma hadisle ilgili yorumlarından dolayıdır. İleride bu konuya yer vereceğiz.

gözükmemektedir. Çünkü vahyin dış varlığının olduğunu anlatan ifadeler, bizzat Kur'an'da bulunmaktadır. Yukarıda buna dair örnekler verilmişti. Kur'an'da sadece Hz. Peygamber'le ilgili değil, diğer peygamberlerle de ilgili olarak, tıpkı hadislerde olduğu gibi, canlı ve ayrıntılı tasvirler yapılmıştır:

"Kitapta Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti. Meryem, onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken biz ona ruhumuzu[95] *gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü. Meryem ona: 'Senden, çok esirgeyici olan Allah'a sığınırım; eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen...' dedi. Melek: 'Ben yalnızca sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamak için (gelen) Rabbinin bir elçisiyim', dedi. Meryem: 'Bana insan eli değmemişken benim nasıl çocuğum olabilir?' dedi..."*[96]

Eğer simgesel dil kullanıldığını düşünmüyorsak, bu ayetlerden vahyin bir dış gerçekliği olduğunu ve peygamberin, vahiy alması esnasında, vahyi getiren melek ile doğrudan muhatap olduğunu anlamak durumundayız. Fazlur Rahman, vahiy yorumuyla ilgili birçok ayeti açıklarken, bu ayete sadece değinmekle yetinmiş, bir peygamber olmayan Hz. Meryem'in Ruh (Ruhu'l-Kudüs / Emrimizin Ruhu / Ruhu'l-Emîn / Peygamberlik Ruhu) ile nasıl karşılaştığını, onun nasıl hamile kaldığını açıklamamıştır. Fazlur Rahman'ın, Hz. Meryem'e gelen ruh ile, Hz. Peygambere vahiy getiren ruhun, aynı ruh olduğuna dair görüşünü, burada hatırlatmak isteriz.[97]

İkinci husus, sadece ehl-i sünnet değil, bazı filozoflar dışında, belli başlı bütün mezhepler vahyi, Kur'an'da anlatıldığı şekilde anlamakta ve benimsemektedirler. Her ne kadar bazı Mûtezilî alimler, meşhur Cibril hadisi ve ona benzer hadisleri reddetmişlerse de, yukarıda büyük mutezilî alim ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)' den yaptığımız iktibastan da anlaşıldığı gibi, Allah'ın, Cebrail vasıtası ile Hz. Peygambere, ayrı ayrı gerçeklikler olarak vahiy gönderdiğini kabul etmektedirler.

10. Vahiy ve Miraç

Fazlur Rahman'ın vahiy yorumunda, miraç olayıyla alakalı olarak bilinen ayetlerin açıklanması önemli bir yer tutar:

---

95 Fazlur Rahman'ın yorumuna göre bu kelime, Levh-i Mahfuz'dan gelen vahiy/emrimizin ruhu (yani peygamberlik ruhu) olarak anlaşılması gerekir.

96 Meryem 19/ 16 vd.

97 Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 194.

"Kur'an, Hz. Muhammed'in önemli değişmeler sağlayan bir veya belki de bir dizi tecrübeden geçtiğine bir kaç sûrede işaret etmektedir.[98] *Bütün bu sûrelerde Kur'an, 'en uzakta' ya da 'ufukta' Hz. Peygamber in bir şeyler gördüğüne işaret eder. Bu durum göstermektedir ki sözü edilen tecrübe, 'ben'in genişlemesinin önemli bir unsurunu içermektedir. Necm Sûresinin 11-12. ayetlerinde, Kur'an şunları bildiriyor: 'Gönül (kalp) gördüğünü yalanlamadı; onun (kalbin) tanık olduğu şeyden şüphe mi ediyorsunuz?' Ancak Hz. Peygamberin rûhi tecrübeleri daha sonraları, özellikle sünnîlik teşekkül etmeye başladığı sırada, hadisler tarafından işlenerek, Hz. Muhammed'in miraç hadisesi ile ilgili bedenen vuku bulmuş eşsiz canlı bir olay haline sokulmuş ve daha da sonraları miraç sırasında Hz. Peygamberin bindiği hayvan, yedi gök tabakasının her birinde kalışı, Adem 'den 'İsâ'ya kadar geçmiş asırların peygamberleri ile konuşmaları hakkındaki bütün canlı ayrıntılar ortaya konmuştur. Burada ilkin sünniliğe karşı olanlarca nadiren idrak edilen bir gerçeği kabullenebiliriz: Din tamamıyla "rûhânîleştirilmiş" nasslarla yaşayamaz; sadece ruhun muhtaç olduğu bir kılıf hizmeti görse de, onu somut bir hale sokmak gereklidir. Hatta diyebiliriz ki; bir tek olay, durumuna ya da bağlamına göre, "rûhî ya da bedenî adını alabilir; ancak her iki halde de sünnîler tarafından 'İsâ'nın göğe çıkışına benzer bir biçimde geliştirilip, hadislerle desteklenen miraç anlayışı, malzemelerini çeşitli kaynaklardan alan tarihî bir kurgudan başka bir şey değildir."*[99]

Biz burada başlı başlına miraç olayını tartışacak değiliz; sadece Fazlur Rahman'ın tezini sunarken ileri sürdüğü bazı gerekçelere dikkat çekmek istiyoruz.

Fazlur Rahman'a göre, miraç olayının canlı bir şekilde tasviri sünnîliğin teşekkülü esnasında olmuştur. O, dinin soyut bazı açıklamalarla yaşayamayacağını, bu yüzden bu durumu fark eden ehl-i sünnet'in, Hıristiyanlıktaki İsa olayına benzer bir şekilde, içinde olağanüstü tasvirler bulunan bir senaryo ürettiklerini söylemektedir. Gerçekten de miraç olayıyla ilgili olarak anlatılan birçok rivayet,[100] Yahudi ve Hıristiyanların

98 İsra, 17/1; Necm 53/5-18; Tekvir 81/23.

99 Fazlur Rahman, İslam, s. 19.

100 Miraç olayının anlatıldığı hadis ve onun şerhi için bkz. Buhârî, Salât, 1; Hacc, 76; Enbiyâ, 5; Tevhid, 37; Menâkıb, 34; Müslim, İman, 259, 263; İbn Hanbel, c. III, s. 148,149; c. V, s. 143; Nevevî, Şerhu Müslim, c. II, s. 209 vd. İbnu'l-Kayyim, Zâdu'l-Meâd, c. 1 s. 127. Ahmed Naim Bâbanzâde), Kâmil Miras, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh

dinî kitaplarında yer alan bazı ifadelerle benzeşmektedir.[101] Bu kitaplardan bazılarının İslam'dan sonraki dönemlerde çeşitli değişimlere uğrama ve dolayısıyla, İslam'dan bazı öğeleri içine alma ihtimali her zaman mahfuz olmakla birlikte, miraçla ilgili bazı rivayetlerin, önceki kitaplardan haberdar olan Müslim veya gayr-i müslim kimseler aracılığıyla hadis kaynakları arasına sokulduğu düşünülebilir.[102]

Fazlur Rahman'ın görüşüne göre, aslında soyut bir varlık olan Ruhu'l-Kudüs'ün, sonradan somut bir varlık haline dönüştürülmesi kaçınılmazdı. Onun bu görüşünü destekleyen örnekler bulunmakla birlikte, tam tersine, yani somuttan soyuta doğru bir gelişme olduğunu gösteren örnekler de bulunmaktadır. Bunun örneğini, Allah'ın elinden, yüzünden, kürsîsinden söz eden müteşabih ayetlerin yorumlarında görmek mümkündür. Bilindiği gibi selef, bu ayetleri olduğu gibi kabul ediyor, Allah'ın elinin yüzünün olduğunu, ancak bunun mahiyetinin bilinemeyeceğini söylüyordu. Muteahhirîn döneminde ise, bu ayetler tevil edilerek, Allah'ın kudreti ve cemâlî olarak tevil edildi. Fazlur Rahman konuyu, Müslümanların daha önce miracı, tamamen manevi bir iç hâl olarak anladıkları halde, sünnîlerin, dinin sadece ruhî olan şeylerle yürümeyeceğini görerek, bu olayı somut hale soktukları ve bu konuda çeşitli hikayeler uydurdukları şeklinde sunuyor. İlk nesil Müslümanların, miracı, iç benin genişlemesi olarak anladıklarını gönül rahatlığıyla söylemek mümkün olabilir mi?

11. Vahiy ve Önceki Kavimlerin Kıssaları

Vahiyle ilgili diğer bir konu da Hz. Peygamberin önceki peygamberler ve kavimlerle ilgili bilgiyi nereden edindiğidir. Kur'an, Hz. Peygamberi ümmî olarak tanıtmaktadır.[103] Daha önceden yaşamış kavimlerin kıssalarıyla ilgili olarak:

"Biz bu Kur'an'ı vahyederek, sana en güzel kıssaları anlatıyoruz. Oysa daha önce sen bunlardan habersizdin."[104]

Tercemesi ve Şerhi (I-XII), Ankara 1982, c. II, s. 261. Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi (I-II), (çev. Prof. Dr. Salih Tuğ), İstanbul 1991. c. I, s. 119-149.

101 Örneğin yukarıda verilen miraçla ilgili kaynaklarla Enoch, 60/2 vd.; 71/3 vd.'ında yer alan cümleleri karşılaştırınız. Burada Mikâîl'in, Enoch'un sağ elinden tutarak göklere çıkardığı, ona, yerin ve göklerin sırlarını açıkladığı, cenneti gezdirdiği anlatılmakta, Enoch ile Mikâîl arasında, tıpkı hadis ve haberlerde olduğu gibi, sorulu cevaplı diyaloglar geçmektedir.

102 Bkz. Kuzudişli, Ali, Yahudi Kültürünün Hadıslere Etkisi, DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2004, s. 67 vd.

103 A'raf, 7/157-158.

104 Yusuf, 12/3.

buyurulmaktadır. Bu ayete göre geçmiş peygamberler ve kavimlerle ilgili olarak Hz. Peygamberin o çevredeki insanlardan farklı olarak sahip olduğu tarihî bilgi, vahiy ürünüdür. Fazlur Rahman bu konuda şöyle demektedir:

"Kur'an, (onda anlatılan) bu hikayeler hakkında, onların vahyedilmiş gerçekler olduğunu kesinlikle belirtiyor; ancak vahiyden maksat, şüphesiz onun bize aktarmayı amaçladığı şeyler ve ona yüklenen anlamdır. Gerçekten de eğer, Hz. Muhammed, peygamberlerin hikayeleriyle ilgili malzemeler hakkında, (vahiy aracılığıyla olandan farklı olarak) tarihsel bilgiye sahip olmamış olsaydı, vahyin kendisine ne anlatmak istediğini anlaması, tümüyle imkansız olurdu."[105]

Bu cümlelerden ne anlamalıyız? Kanaatimizce o, hikayelerin kurgusunun ilâhi olmadığını, Allah'ın, (Hz. Peygamber'in mi demeliydik?) insanların da bildiği hikayeleri örnek vererek, vahyin anlaşılmasında onları araç olarak kullandığını söylemektedir. Fazlur Rahman, Hz. Peygamberin tarihsel bir bilgiye sahip olduğunu savunmaktadır. Halbuki, Hz. Peygamberin, vahiy olmaksızın kendi bilgisi, sıradan bir Mekkelinin bilgisinden fazla değildi. Göz önünde bulundurmamız gereken bir diğer husus, Kur'an'daki bazı kıssaların, o dönemde yaşayan milletler tarafından yaygın olarak benimsenen kanaatin aksine bir şekilde anlatılmış olmasıdır. Kur'an, Hz. İsa hakkında Hıristiyanlara ve İsrail oğulları peygamberlerinin çoğunun hayat hikayesinde Yahudilere muhaliftir. Bununla ilgili olarak, burada, Hz. Süleyman, örneğini vermekle yetineceğiz. Yahudiler, Eski Ahid'den kaynaklanan bir anlayışla Hz. Süleyman'ın peygamber olmayıp, bir kral olduğunu ve onun bazı eşlerine uyarak putlar için mabed yaptırdığını iddia ediyorlardı.[106] Hz. Peygamber döneminde, Medine'deki Yahudiler de aynı şeyi savunuyorlardı. Halbuki, Kur'an bu iddiayı tamamen reddetmekte, Hz. Süleyman'ın değil, kutsal saydıkları kitaplarını uyduruk şeylerle dolduran kötü amaçlı kimselerin kafir olduğunu beyan etmektedir.[107]

Fazlur Rahman'ın vahiy ile ilgili öne sürdüğü düşüncelerden çıkardığımız sonuç şudur: Her insanda iç doğuş denilen, sezinleme gücü az çok vardır. Bununla ilgili değişik psikolojik tahlil ve tanımlamalar yapılsa ve onun ne olduğu açıkça ortaya konulamasa da, varlığı genel

105 Fazlur Rahman, İslam, s. 21.
106 Bkz. 1. Krallar 3/1 vd.
107 Bakara 2/102.

kabul görmektedir. Fazlur Rahman, rasyonel aklın kavrayamadığı vahyi, ona yaklaştırmak için, bu genel kabulü referans olarak kullanmakta ve vahyi sezginin bir ileri boyutu olarak sunmaktadır. Ancak sonuçta yine o bir sezgidir. Fazlur Rahman'a göre derin bir sezgi gücüne sahip olan Peygamber, düşünceleri üzerine yoğunlaştığında, diğer insanların elde edemeyeceği merhalelere ulaşıyordu. Yani ona göre Allah, Kur'an'ı toplu olarak Hz. Muhammed'in kalbine yerleştirmişti. Yalnız, bir bütün halinde Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in kalbine yerleştirilmesinden, onun bütün ayetlerinin ona ezberletilmiş olduğu anlaşılmamalıdır; Kur'an, onun içinde bir kuvve olarak bulunmaktaydı. Allah, ona ayetleri söyleyebilecek gücü vermişti ki Fazlur Rahman, bu gücü Ruhu'l-Kudüs olarak tanımlamaktadır. Olaylar vuku buldukça, zaten kuvve olarak hazır bulunan sözler, şuur aynasına aksetmekte ve Hz. Peygamberin dudaklarından dökülmektedir. Cebrail olarak isimlendirilen vahiy meleği de, Hz. Peygamberde olan bu kuvve, bu ruhtur. Onun sadece bir melek olarak tavsif edilmesi yanlıştır. Hz. Peygamberin onu görmesi veya sesini duyması, içinde bulunan bu ruh üzerine şiddetle yoğunlaşması üzerine, sanki onu gerçekten görür ve duyar gibi olmasından ibarettir. Vahiy, Hz. Peygamberin içinde olan bu ruhtan kaynaklandığı için Muhammed'in sözleri; bu ruhu, onun içine Allah yerleştirdiğinden dolayı da Allah'ın sözleridir. Miraç olayı da, Hz. Peygamberin iç tecrübelerinden biridir. Bu tecrübe esnasında o, iç aleminde öylesine derin bir yolculuğa çıkmıştır ki, 'Ben'i genişlemiş, ufukta veya en uzaklarda bir şeyler görmüştür. Gerek vahyi ve gerekse vahiy meleği Cebrail'i, bir dış varlık olarak açıklayan hadisler, toplum tarafından üretilmiştir. Bu hadisler, sünnîliğin teşekkülü zamanında, sadece ruhî dayanakları olan bir din, uzun süre yaşayamayacağından, ona somut kılıflar hazırlamak amacıyla uydurulmuştur.

B. FAZLUR RAHMAN'IN SÜNNET YORUMU

Sünnet kelimesinin sözlük anlamının "yürünmüş-yürünen-çiğnenmiş yol" olduğuna dikkat çeken Fazlur Rahman, bu kelimenin İslam'dan önce de bilindiğini söyleyerek şöyle der:

"Sünnet, kelime olarak, çiğnenmiş yol anlamına gelir ve İslam öncesi Arapları tarafından bir kabilenin atalarınca tesis edilen örnek davranışı ifade etmek üzere kullanılmıştır."[108]

Sünnet, yukarıda, Fazlur Rahman'ın işaret ettiği anlamların yanında "yeni bir çığır açmak" anlamına da gelir. Örneğin Hz. Peygamberin bir hadisinde şöyle buyurulur:

"Her kim iyi bir sünnet (yol, adet) açarsa, onun ve onunla amel edecek olanların sevabı o kimseye ait olur. Her kim kötü bir yol açarsa, onun ve onunla amel edecek olanların günahı o kimseye ait olur."[109]

Bu sözlük anlamlarının ötesinde, klasik İslamî ilimlerde sünnet, hususî bir anlam kazanmış ve Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri için kullanılmıştır. Sünnetin ıstılah anlamı ise, kullanıldığı yere ve ilme göre değişebilmektedir. Örneğin hadisçilerin ıstılahında sünnet, Hz. Peygamberin, söz, fiil ve takrirlerinden ibarettir. Aynı şekilde onun ahlakî sıfatları, sîreti, megazîsi ve kendisine vahiy gelmeden önce ibadet için çekildiği Hirâ Mağarası'ndaki yaşayışı da sünnetten sayılır. Bu manası ile sünnet, hadisin eşanlamlısıdır.

Kelamcıların ıstılahında ise sünnet, bid'at karşılığı olarak kullanılmaktadır.[110] Fıkıhçıların ıstılahında sünnet, farz, vâcib, mendûb gibi ef'al-i mükellefinin bir çeşididir. Onlara göre sünnet, Hz. Peygamberin yaptığı ve ümmetine de yapmayı tavsiye ettiği şeyler olup, bunlar yapıldığında sevap kazanılır, terk edildiğinde ise terk edene bir günah yoktur. Hukuk usulcüleri, Hz. Peygamberin sünneti ile Kur'an'daki ayetlerin (özelde ahkam ayetlerinin) ilişkisi üzerinde önemle durmuşlardır. Örneğin eş-Şâtıbî (ö.790/1388), sünnet ile Kur'an ilişkisine dair çarpıcı örnekler

108 Fazlur Rahman, İslam, s. 61. Ancak Fazlur Rahman, Tarih Boyunca kitabında bu görüşünün aksini iddia etmektedir: *"Sünnetin ilk anlamının "yürünmüş yol"olduğu anlamındaki egemen görüş, herhangi bir delille desteklenmiş değildir."* s:15.

109 Müslim, İlim, 15; Zekat, 69.

110 Sünnet kelimesinin Kur'an'daki anlamı için bkz. Ahzab, 33/38,62; Fâtır, 35/43; Fetih 48/23; Mü'min 40/85; İsrâ, 17/77; Enfâl, 8/38; Hicr, 15/13; Kehf, 18/55. Sünnet kelimesinin sözlük anlamı için bkz. İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, c. XVII, s. 92; Cevherî, Sıhah,. c. V, s. 2138.

vermektedir.[111] Bu örneklerde Resûlullah'ın verdiği hükümlerin tıpkı Kur'an'ın hükümleri gibi, genel geçer kurallar olduğu anlatılmaktadır. Bunlardan birkaçını buraya alacağız:

"Allah Teâlâ, deniz hayvanlarını temiz olan şeyler arasında olmak üzere helâl kılmış, lâşeyi de haram olan iğrenç şeyler arasında saymıştır. Bu iki ucun arasında deniz ölüsünün hükmü belirsiz kalmaktadır. Acaba denizde kendiliğinden ölen bir hayvanın hükmü nedir? İşte bu konuya sünnet ışık tutmuş ve Resûlullah, konuyla ilgili olarak : 'Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir.'[112] buyurmuştur. Bazı hadislerde de şöyle buyurulur: 'İki ölü helaldir: Balık ve çekirge' [113] Öbür taraftan Resûlullah, deniz tarafından karaya vuran ve Ebû Ubeyde tarafından getirilen (balık)tan da yemiştir."[114]

"Allah Teâlâ, teammüden işlenen cinayetlerde, cana can, dişe diş olmak üzere hem canlar hem de organlar için kısas hükmünü koymuş ve bu meyanda şöyle buyurmuştur: 'Orada onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara karşılık kısas yazdık' [115] Hata yoluyla işlenen cinayetler hakkında ise: Mü'min bir köle azadı ve ailesine ödenecek diyet gerekir'[116] buyruğu ile diyet hükmünü getirmiştir. Resûlullah da, organ diyetlerini belirlemiştir. Bu durumda her iki ucun hükmü belirlenmiş, bu ikisi ortasında anne karnından bir darbe vb. sonrası düşürülen ceninin hükmü müşkül bir hal almıştır. Çünkü bir taraftan diğer organlar gibi annesinin bir parçası durumundadır; öbür taraftan bakıldığı zaman hilkat itibarıyla tam bir insan sayılabilmektedir. İşte bu müşkül durumun hükmünü sünnet açıklamış ve hükmün "gurre" olduğunu ve tam olarak her iki tarafa da benzemediği için nevi şahsına münhasır bir hükmü bulunduğunu belirtmiştir."[117]

111 Bkz. eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (ö. 790/1388), el-Muvafakât fî Usûli'ş-Şerî'a (İslamî İlimler Metodolojisi) (I-IV), çev. Dr. Mehmed Erdoğan, İstanbul 1990, c. IV, s. 25 vd.

112 Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/888), es-Sünen (I-IV), (thk. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdu'l-Hamîd), Mısır 1369/1950, Tahare, 41; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), es-Sünen, (thk. Abdu'l-Vâhid Muhammed et-Tâzî), (I-V), Kahire 1350/1931. Tahare, 52; İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 275/888), es-Sünen (I-II), (thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî), Kahire 1372/1952), Tahare, 38.

113 İbn Mace, Sayd, 9; Ebû Davud, At'ime, 31.

114 Şâtıbî, Muvafakât, c.IV, s. 35.

115 Maide 5/45.

116 Nisa 4/92.

117 Şâtıbî, Muvafakât. c. IV , s. 35,36.

"Allah Teâlâ miras ayetinde, 'Eğer kadınlar ikinin üzerinde ise, bırakılanın üçte ikisi onlarındır; şayet bir ise, yarısı onundur' [118] *buyurmaktadır. Bu ayete göre, iki kızın durumu beyan edilmiş olmamaktadır. Onlarla ilgili hükmün belirlenmesi sünnete kalmış ve onlar da, ikiden fazla kızın hükmüne katılmışlardır."* [119]

Resûlullah'ın bu hükümleri, eş-Şâtıbî'nin görüşüne göre, onlara aykırı daha sağlam bir nass gösterilmediği sürece her devirdeki Müslümanlar için bağlayıcıdır.

Ancak Resûlullah'ın bütün sözleri aynı bağlayıcılıkta değildir. Prof. Tahir b. Aşûr, İslam Hukuk Felsefesi adlı kitabında, Resûlullah'ın sözlerini 12 ayrı grupta değerlendirmiştir. Bunların bazıları bütün Müslümanlar için bağlayıcı olduğu halde, diğer bazıları irşat ve nasihat içindir.[120]

Klasik anlayışa göre, Resûlullah'ın vefatından sonraki asırlarda yaşayan Müslümanlar için, sünnetin öneminin olmaması, onlar için peygamberin öneminin olmaması anlamına gelir. Allah'ın peygamber göndermede kastettiği bütün amaçlar, Hz. Peygamberin vefat etmesiyle son bulmamıştır. Bunun aksini savunmak, peygamberin fonksiyonunun, sadece Allah'tan aldığı ilâhi vahyi insanlara sunmakla sınırlandırmak demektir. Halbuki Hz. Peygamberin tek görevi, ona vahyedilen ayetleri insanlara okumak, tebliğ etmekle sınırlı değildi. Onun görevinin sadece tebliğ etmek olduğunu savunanlar, bu konuda "Sana düşen ancak tebliğ etmektir"[121] meâlindeki ayetleri delil göstermektedirler. Halbuki bu ifadenin geçtiği bütün ayetlerde, kafirlerin yüz çevirmelerinden bahsedilmektedir. Resûlullah'ın inanmayanlara yapabileceği, tebliğden başka bir şey değildir, elbette... Ama inananlar için o, hem itaat edilmesi gereken bir merci, hem de davranışları örnek alınması gereken bir önderdir.[122] Ona itaat edilmesi veya onun davranışlarının örnek alınması sadece siyasi yönden değildi. Fıkıh usulcülerinin çokça kullandığı tabirle o, Kur'an'ın mücmelini tefsir ediyor, meskûtün anh olan konuları açıklıyor, teşri'de bulunuyor, Âmm olan hükümleri tahsis, hass olan hükümleri

118 Nisa 4/11.

119 Şâtıbî, Muvafakât, c.IV, s. 36.

120 Bkz. İbn Aşûr, Tahir, İslam Hukuk Felsefesi, (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988, s. 50 vd.

121 Bu ifade, bir çok ayette geçmektedir. Mesela bkz. Al-i İmran 3/20; Mâide 5/92. Ayrıca bkz. Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd (ö. 1388/1968), el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Azîm, İstanbul 1986, s. 135, ("Belâğ" maddesi).

122 Resûlullah'a itaat edilmesiyle ilgili ifadeler, Kur'an'da bir ayette çok geçer. Bunlardan biri için bkz. Enfal 8/20; Resûlullah'ın örnek insan olması hakkında bkz. Ahzab 33/21.

umûmîleştiriyordu. Sünnî doktrine göre, onun bu faaliyetleri, her zaman için önemini korumaktadır.

Fazlur Rahman'a göre, sünnette asıl olan, onun tarihsel bir süreçte yerleşmiş olan uygulamalar oluşudur ki, bu uygulamalar, sonraki nesiller için bağlayıcı ve belirleyicidir.

"Dolayısıyla bu bağlamda bu kavramı meydana getiren iki ana unsur bulunmaktadır; a)Tarihî bir olgu olduğu iddia edilen davranış; b) Gelecek nesiller için bunun kural haline gelmesi... Kur'an'da sünnet kelimesi İslam dinine karşı çıkanlara eleştiri kabilinden, yeni öğretiye karşılık atalarının örnek davranışlarını izleyenler şeklinde atıfta bulunurken kullanıldığı anlamda kullanılmıştır." [123]

Sünnetin bağlayıcılığı, onun toplum içindeki bireylerin davranışlarını düzenleme özelliğinden kaynaklanmaktadır. Sünnet, bu özelliğini, onun bireyler tarafından sürekli tekrarlanması ve kitlelerce benimsenmesiyle kazanmıştır. Diğer bir bakışla sünnet, aynı zamanda ahlakî kurallar bütünüdür. Fazlur Rahman, sünnet hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

"Sünnet ister fizikî isterse zihnî eylemler söz konusu olsun, davranışla ilgili bir kavramdır; bu bakımdan bu kavram, sadece basit bir eyleme değil, aynı zamanda bu eylemin fiilen tekrarlanıp tekrarlanmadığına ya da tekrarlanmasının imkan dahilinde olup olmadığına da delalet eder. Başka bir deyişle bir sünnet, ister bir kere, ister sıkça tekrarlanmış olsun, davranış kanunudur. Daha net konuşmak gerekirse, madem ki söz konusu olan davranış, kendi eylemlerine sahip olabilen bilinçli faillerin davranışıdır, şu halde bir sünnet (tabii nesnelerin kanunlarında olduğu gibi) sadece bir davranış kanunu değil, fakat aynı zamanda ahlâkî bir kuraldır. Ahlakın "meli-malı" unsuru, sünnet kavramının ayrılmaz bir parçasıdır. Son zamanlarda Batılı ilim adamları arasında egemen olan görüşe göre sünnet, nesilden nesile uygulanmış ve dolayısıyla, uzun zamandan beri iyice yerleşmiş olması hasebiyle kuralsallık statüsü kazanmış olan fiilî uygulamaya delalet etmektedir. Şu halde sünneti sünnet yapan, onun bu kuralsallık statüsüdür. Öyle görünüyor ki bu teori, belli bir dönemden beri devam edegelen fiilî bir uygulamayı, sadece zaman bakımından değil, fakat aynı zamanda

123 Fazlur Rahman, İslam, s. 61. Fazlur Rahman'ın işaret ettiği ayetler şunlardır: *"Öncekilerin başlarına gelenlerden ders almaları gerekirken, onlar hala buna (Kur'an'a) inanmıyorlar."* Hicr 15/13; *"Allah'ın önceden geçenler hakkındaki kanunu budur; Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın."* Ahzab 33/62.

mantıksal olarak da kuralsallık unsurunun önüne geçirmekte ve dolayısıyla kuralsallığı, uygulamaya dayandırmaktadır."[124]

"Eğer birinin davranışını kendim için örnek kabul ediyorsam, o zaman benim davranışım, bu örneğe başarıyla uyduğum ölçüde standarda en uygun ya da doğru olacaktır. Şu halde 'sünnet' kelimesinin bu geniş tamamlayıcı anlamına burada bir istikamet ya da doğruluk unsuru dahil olmaktadır. İşte 'Sananü't-Tarîk' ifadesi bu anlamda kullanılmıştır ve 'dosdoğru yol' ya da 'sapmasız yol' anlamını ifade etmektedir.(...) Ayrıca sünnetin sağa ya da sola sapması olmayan doğru yol anlamına gelmesi, 'orta yolun iki ucu arasındaki orta' anlamını taşır."[125]

Fazlur Rahman'ın anladığı anlamda, sünnet anlamına gelebilecek başka kelimeler arasaydık ona rahatlıkla 'gelenek' veya 'adet' adı da verebiliriz. Çünkü gelenek, tarihsel bir süreçte şekillenir ve aynı gelenekten gelen insanlar, kendilerini ister istemez onun etkisi altında hissederler. Yine sünnete, 'örf' adını da verebilirdik, çünkü örf, kitleler tarafından benimsenmiş, 'maruf' kabul edilmiş davranış ve uygulamalardır. Örf kelimesi aynı zamanda sünnetin ahlâkî boyutunu da dile getirmektedir. Ancak Fazlur Rahman, burada sünnetin hukukî boyutuna işaret etmemiştir ve sünnetin yerine kullanılabilecek kavramlardan hiçbiri, tam olarak sünnetin bu boyutuna işaret etmez. Fazlur Rahman, sünnetin hukuksal boyutunu, başka bir bağlamda, 'yaşayan sünnet' kavramını açıklarken söz konusu edecektir ki, biz de onu takip ederek, sünnetin hukuksal yönüne, o konuda değineceğiz.

Fazlur Rahman, sünnet kelimesine, gelenek, örf, adet ve ahlak kuralları anlamlarını verirken sünnet ile diğer kavramlar arasındaki önemli bir farkın ayırdındadır, ancak onu burada dile getirmez. Bu önemli fark, sünnetin tarihin belirli bir döneminde yaşamış olan bir kişinin, yani Allah'ın elçisi Hz. Peygamber'in söz ve davranışları olup, kitlelere, ondan yaygınlaşmış olmasıdır. Gelenek, örf, adet ve ahlak kurallarında, onu ortaya koyan toplumdur; belirli bir şahısla ilişkilendirilemez. Oysa sünnette, kurallar ve uygulamalar Hz. Peygamber'e isnat edilmekte, onun da Allah'ın elçisi olması hasebiyle, sünnetin, Müslümanlar üzerinde dinî bir bağlayıcılığı söz konusu olmaktadır ki, bilindiği üzere ehl-i sünnet, bu bağlayıcılığa çok sık atıfta bulunur ve tezini, Kur'an'daki Hz. Peygamber'e

124 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s.13.
125 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s.15.

itaati emreden bir çok ayetle destekler. Fazlur Rahman'ın bu durumun farkında olduğunu söylemiştik; bu nedenle o, tıpkı gelenek ve ona yakın diğer diğer kavramların (bundan sonra sadece gelenek diyeceğiz) anlamında olduğu gibi, sünnetin bir kişinin değil, bütünüyle İslam toplumunun ürünü olduğunu savunur ve onun içinde, Hz. Peygamber'e ait çok az uygulama bulunabileceğini söyler. Bu konuyu da 'yaşayan sünnet' kavramını açıklarken tartışacağız.

1. 'Nebevî Sünnet' ve 'Peygamber'in Sünneti' Kavramları

I. Goldziher, Margoliouth, Lammens, Schacht gibi müsteşriklerin genel eğilimleri, sünneti tamamen İslam öncesi ve İslam sonrası Arapların birer eseri olarak görmek ve göstermektir. Onlar, bunun yanında İslâm öncesi ve sonrası iki devir arasında bir devamlılığın olduğunu her fırsatta dile getirmektedirler. Fazlur Rahman, İslam adlı kitabında, biraz önce ismi geçen şahısların sünnete yaklaşımlarını anlatmış, onlara çeşitli eleştiriler getirmiştir.[126] Fazlur Rahman'ın, ismi geçen müsteşriklerin sünnete bakışlarından çıkardığı sonuç şunlardır:

"Bu araştırmacıların nebevî sünnet kavramını reddetmelerinin sebeplerini sırasıyla şöyle sıralayabiliriz:

a) Bu araştırmacılar, sünneti oluşturan muhtevanın bir kısmının, Arapların İslam öncesi örf ve adetlerinin doğrudan bir devamı olduğunu;

b) Sünnetin büyük bir kısmını ise; şahsi içtihatlarıyla, mevcut sünnetten ya da uygulamadan istidlallerde bulunan -ve hepsinden önemlisi- sünnete dışarıdan, özellikle Yahudi kaynaklar ile Bizans'ın ve İran'ın idarî uygulamalarından yeni unsurlar ilave eden ilk dönem İslam hukukçularının hür düşünce faaliyetlerinin bir sonucu olduğunu;

c) Nihayet ilk döneme ait sünnetin bütün muhtevasının -hadisi sonraları ezici bir hareket haline dönüşmesi ve ikinci asrın sonlarında ve özellikle üçüncü asırda bir halk hareketi haline gelmesi sonucu- sözlü olarak "Peygamberin sünneti" koruması altında bizzat Hz. Peygambere isnat edildiğini fark etmişlerdir."[127]

Fazlur Rahman'ın anlayışına göre müsteşrikler, başlı başına bir sünnetten, yani İslamî gelenekten söz edilemeyeciğini söylemektedirler.

126 Bkz. Fazlur Rahman, İslam, s.60-69.

127 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s.17.

Onlara göre, sünnet adı verilen geleneğin bir ucu İslam öncesine, diğer ucu ise İslam hukukçularının çevre medeniyetlerden toparladıkları kurallara dayanmaktadır. Diğer bir deyişle, önceden beri var olan Arap geleneği, İslam ile değişime uğramış, İslam hukukçularının yakın medeniyetlerden aldıkları kurallarla bu gelenek zenginleştirilmiş, hicrî üçüncü asrın başındaki hadis hareketiyle bu gelenek, Hz. Peygamber'e isnat edilerek sünnet halini almıştır. Fazlur Rahman, müsteşriklerin bu değerlendirmelerine kısmen katılır:

> *"Esas itibarıyla sünnetin gelişmesi ile ilgili yukarıdaki açıklamalar, özellikle sünnetin muhtevası ile ilgili olarak doğrudur. Ancak Peygamberin sünneti kavramı ile ilgili görüşleri doğru değildir. Zira birazdan sırasıyla göstereceğimiz gibi;*
>
> *a) Peygamberin sünneti" daha başlangıçtan beri geçerli ve etkili olan bir kavramdı ve sonraları da öyle kalmıştı.*
>
> *b) Hz. Peygamber tarafından bırakılan sünnetin muhtevası sayı olarak çok zengin değildi ve kesin olarak bir anlam ifade etmiyordu.*
>
> *c) Sünnet kavramı Hz. Peygamberin döneminden sonra, sadece bizzat Peygamberin sünnetini değil, aynı zamanda Nebevî sünnet'in tohumlarını da içeriyordu.*
>
> *d) Bu son anlamıyla sünnet, esas itibarıyla sürekli bir gelişme süreci olan Ümmetin İcmâsının bir uzantısı olup, onu da içermektedir.*
>
> *e) Geniş kapsamlı hadis hareketinden sonra, sünnet, içtihat ve icmâ' arasındaki organik bağlar yok olmuştur."*[128]

Fazlur Rahman'a göre 'Peygamber'in sünneti', onun zamanından beri vardır. Halbuki ismi geçen müsteşrikler, bu kavramın sonradan ortaya çıktığını söylemektedirler. Fazlur Rahman ile müsteşrikler arasındaki bu fark önemlidir. Çünkü Fazlur Rahman, bu görüşüyle, tıpkı ehl-i sünnetin görüşünde olduğu gibi Hz. Peygamber'in, sünnetin asıl kaynağı olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Ancak Fazlur Rahman, birinci maddede kabul ettiğinin büyük bir bölümünü ikinci maddede geri almaktadır: Ona göre başlangıçtan beri 'Peygamber'in sünneti' vardı ama bu uygulama ve davranışlar, sayı olarak azdı ve etkili olmasına rağmen bir anlam ifade etmiyordu. O, 'bir anlam ifade etmiyordu' derken herhalde, Peygamber sünnetinin henüz kavramlaşmamış olduğunu söylemek istemektedir. Bir

---

128 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s.17-18.

anlam ifade etmeyen ve sayıca az olan Peygamber sünnetinin asıl önemi 'nebevî sünnet'in tohumunu oluşturmasıdır. Ona göre, nebevî sünnet, sadece Hz. Peygamber'in sünneti değildir. Hz. Peygamber'in sünneti, iri bir elmaya nispetle, ondaki çekirdekler gibidir. O, nebevî sünnetin içine, İslam toplumunun üç yüz yıl boyunca oluşturduğu kültürü de katmakta, aslına bakılırsa nebevî sünnetten tam olarak bunu kastetmektedir. Üç yüz yıl boyunca İslam toplumu, Arap geleneğinden ve çevre geleneklerinden bağımsız olmadıklarına ve onlardan birçok şeyi içlerine aldıklarına göre, Fazlur Rahman ile müsteşriklerin görüşünü farklı kılan nedir? Bu sorunun cevabı genelleme ile verilirse, ikisi arasında hiçbir farkın olmadığı söylenebilir. Ancak biz önemli bir ayrıntıya dikkat çekeceğiz: Müsteşrikler, Arap geleneğini ve çevre medeniyetlerin geleneklerini öne çıkarmakla, üç yüz yıllık İslam toplumunun kurduğu geleneği, dolayısıyla İslam medeniyetini geri plana itmeye çalışmakta, Fazlur Rahman ise, İslam toplumunun kurduğu bu geleneği ön plana çıkararak özgün bir medeniyetin varlığını ispat etmeye çabalamaktadır. Onun ehl-i sünnet ile tartışması ise, ehl-i sünnetin, sünneti sosyal anlamda bir gelenek olarak değil, Hz. Peygamber'in sünneti olarak görmesidir. Fazlur Rahman bunu kabul etmez. Bunu kabul etmemesinin arka plandaki nedeni nedir? Fazlur Rahman, 'nebevî sünnet'i Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul edemezdi, çünkü ona göre nebevî sünnet, sürekli üretilen, canlı olan bir sürecin ürünüdür. Eğer sadece Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla sınırlandırılırsa, sünnet, VII. yüzyılda kalır, oradan bu tarafa asla gelemez. İslam toplumu, sadece var olanı şekilsel anlamda taklit eder, kendi ruhuna uygun yeni uygulamalar üretemez. Nitekim –ona göre– hicrî üçüncü asırda, bu hata yapılmış, üçyüzyıllık birikim, Hz. Peygamber'e atfedilerek, yani nebevî sünnet, Hz. Peygamber'in sünneti haline getirilerek, ümmetin içtihatları, kıyasları ve reyleriyle sürekli yayılan, genişleyen ve üreyen nebevî sünnet, hadis kitaplarındaki anekdotlara hapsedilmiştir.

Fazlur Rahman, ısrarla, sünnetin, yani İslam geleneğinin bir kişinin ürünü olamayacağının altını çizmektedir. Bu nokta, Fazlur Rahman'ın en çok hassasiyet gösterdiği ve İslamî yenilenmenin yeniden başlayabilmesi için basamak yaptığı bir meseledir:

"Nebevî sünnet kavramının ve hatta Nebevî sünnetin oluşturduğu muhtevânın bile (hukukî ve ahlakî problemlerle ilgili Kur'an ahkamı dışında) mevcut olmadığı yolundaki teori, gücünü şu iki mütalaadan almaktadır: Gerçek şudur ki, İslam'ın ilk nesillerinin yaşadıkları sırada

sünneti oluşturan muhtevanın büyük bir kısmı, ya İslam öncesi Arabî uygulamanın bir devamı ya da bizzat ilk dönem Müslümanlarının özümseme ve istidlal yoluyla ortaya koydukları düşünsel faaliyetin sonucudur. Her halükârda sünnet, bir şahsın faaliyetinden ayrı bir şekilde, bir geleneği içermektedir. Bizzat son açıklama, hem ilkini güçlendirmekte, hem de onun tarafından güçlendirilmektedir. Birinci ve ikinci kısımlarda bu iddiayı çürütmek için deliller ileri sürmüş ve sünnetin gerçekte ona uyulmasının gerekli olduğu fikriyle birlikte, "bir örnek koyma" anlamına geldiğini göstermiştik"[129]

Fazlur Rahman, Kumeyt'e ait bir beyti[130] delil göstermek de dahil, 'nebevî sünnet'le Hz. Peygamber'in sünnetinin ayrı şeyler olduğunu ispatlamak için pek çok çaba sarf eder. Örneğin bizim aklımıza seslenerek şöyle der:

"Elbette ki Peygamberin sünneti vardı. Ama muhtevası ve özelliği neydi? Ortaçağ hadis ve fıkıh literatürünün ileri sürdüğü gibi sünnet, insan hayatının bütün alanları ile ilgili tüm kurallar için bir defada ve mutlak anlamda vaz' edilmiş spesifik bir şey midir?"[131]

Fıkıh kitaplarını açınız; oralarda en ayrıntı konularda bile Hz. Peygamber'in sünnetinden deliller sunulduğunu göreceksiniz. Fazlur Rahman, bir insanın bu kadar çok kuralı bir başına belirleyip belirleyemeyeceğini zihnimize sorgulatarak, bunun mümkün olamayacağını anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, her şeyden önce, insanlık için gönderilmiş ahlakî bir ıslahatçı idi ve zaman zaman çözümlemek zorunda kaldığı münferit davalar için verdiği kararlar dışında genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslam davasını güçlendirmek amacıyla başvurmuştu. Zaten Kur'an'da da hukukî hükümler İslam öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturmaktaydı.[132]

"Karşılaşılan sorunlar çok defa hususî bir özellik arz etmekteydiler ve dolayısıyla sadece kendi durumları göz önünde bulundurularak çözüme kavuşturulmuşlardı. Bu bakımdan bu çözüm yolları Hz. Peygamberin vaz'etmiş olduğu kuralsal örnekler ve bir nevi öncüller olarak kabul edilebilirler, ama aynen ve harfiyen kabul edilemezler.

---

129 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca s.19.

130 Bu beyit şöyledir: *"Hangi kitaba ya da sünnete dayanarak onlar için duyduğum sevgiyi benim için ayıp sayıyorsun?"* Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 20.

131 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 22.

132 Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 22.

Gerçekten de farz namazların vakitlerinin belirlenmesinde ve eda ediliş şekillerinde bile Hz. Peygamberin katı ve sert bir model öngörmemiş olması, bu konuda çarpıcı bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber, devletle ilgili önemli siyasi kararlar ile ahlakî prensipler konusunda kesin tavır almıştır. Bununla birlikte bu durumlarda bile ileri gelen sahabenin görüşleri sorulmuştur. Onlar da görüşlerini açıkça ya da gizli olarak açıklamışlardır. Hz. Peygamberin davranışında, dinî otorite ile demokrasi, tavsifi imkansız bir incelikle birleşmiştir."[133]

Fazlur Rahman, nebevî sünnetin özünü oluşturan Peygamber'in sünnetini reddetmemekle birlikte, Peygamber'in sünnetinin, hem sayıca az olduğunu, hem de mevcut olanların genel geçer bir hüküm belirlemek amacında olmadıklarını belirtir. Alıntılanan satırlar, dikkatle incelendiğinde şu sonuçlar çıkmaktadır:

a) Hz. Peygamber, genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslam davasını güçlendirmek için başvurmuştur.

b) Hz. Peygamberin verdiği siyasi ve hukuki kararlar hususîdir; bu yüzden onlar genel bir hüküm olarak kabul edilemezler.

c) Hz. Peygamber, siyasî veya ahlakî kurallar konusunda kesin karar alırken sahabenin görüşlerini demokratik olarak almıştır. Bu demektir ki, konulan bu kurallar dahi, Hz. Peygamberin sadece şahsına ait olmayıp, bilakis onda bir ümmetin zekası vardır.

Fazlur Rahman'ın görüşleri yukarıdan beri dikkatle takip edildiğinde, onun, sonuç olarak, sünneti neredeyse tümüyle değersiz bir hâle koyduğu düşünülebilir. Gerçekten de bir Müslüman'ın gözünde sünneti değerli kılan şey, onun 'masum' bir elçinin uygulamaları olması ve dolayısıyla onda ifade edilen şeylerin mutlak doğrular olarak görülmesidir. Fazlur Rahman, bu yargıyı neredeyse tümüyle, bilinçli bir şekilde yıkmaktadır. Ancak, yanlış anlaşılmasın, onun yıkmaya çalıştığı, nebevî sünnetin kendisi değil, Müslümanların nebevî sünnete bakışlarıdır. Fazlur Rahman, bu nedenle birçok modernistin yaptığının tersine, nebevî sünneti değersiz görmemiş, hadislerin, Kur'an'ın anlaşılması için öngörülen tarihsel gidiş gelişler için, çok önemli olduğunu söylemiştir. Fazlur Rahman'ın hadislere bakışını tartışmadan önce, onun kullandığı önemli bir kavram olan 'yaşayan sünnet'i açıklamaya çalışacağız.

133 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 24-25.

2. Yaşayan Sünnet Kavramı

Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunda, 'yaşayan sünnet' (living sunnah) kavramının önemli bir yeri vardır. Bu kavramla o, yukarıda açıklandığı şekliyle 'nebevî sünnet'i anlatmaktadır. Ona göre, sahabe, tabiûn ve tebeü't-tabiîn dönemlerinde, insanlar karşılaştıkları problemlere, İslam'ın ruhuna uygun, çeşitli çözümler üretiyorlar ve bu çözümler, halk tarafından genel kabul görüp yaygınlaştığında 'yaşayan sünnet' yani nebevî sünnet halini alıyordu. Onların ortaya koyduğu bu çözümler, ümmet tarafından yaygın olarak kullanıldığından 'sünnet' haline geliyordu. Fazlur Rahman'ın yaşayan sünnet kavramıyla anlatmak istediğini içeren en uygun başka bir kelime 'teamül'dür. Gerçekten de, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren, Medine, Kûfe, Şam, Mısır ve diğer büyük şehirlerde, ibadet, hukuk ve idarî konularda, teamüller gelişmeye başlamıştı. Fazlur Rahman, bu teamülleri, genel bir çerçeveyle 'yaşayan sünnet' kavramıyla isimlendirmektedir. Ona göre, İslam'ın ilk üç asrında sünnet denildiğinde, zaten bu teamüller anlaşılmaktaydı. Fazlur Rahman, buna örnek olarak, İmam Mâlik'in Muvatta'ında sıkça geçen 'Bizde sünnet budur' ifadesini örnek göstermektedir.

Fazlur Rahman'ın görüşüne göre, İslam'ın gelişiyle beraber, Hz. Peygamberin önderliğinde yeni bir süreç başlayarak İslam toplumu kendine göre bir gelenek geliştirmeye başlamıştır. Hz. Peygamber'in sözleri, davranışları ve uygulamaları, ki bunlar, onun sünnetini oluşturmaktadır, bir çekirdek halinde, sonraki dönemlerde, yayılan ve genişleyen uygulamaları başlatmıştır. 'Yaşayan' kelimesiyle kastedilen, sadece 'uygulanan' anlamı değil; 'oluşumunu devam ettiren' anlamı kastedilmektedir. Burada, daha önce geçen, demokrasi ile Hz. Peygamberin otoritesi arasında kurulan ilişkiye dikkat çekmek isteriz; buna göre, Hz. Peygamber döneminde bile sünnet, başlı başına Hz. Peygambere ait olan bir şey değil, aksine, bir toplumun ortak olarak oluşturdukları bir hayat tarzıydı. Ona göre bu oluşum, sonradan gelen iki nesil boyunca devam etti; ancak İmam Şafiî gelip, hadislere resmîlik kazandırınca, bu faaliyet durdu.

Yaşayan sünnet kavramını tartışmadan önce, Fazlur Rahman'ın neden bu kavramı tercih ettiğini ve bununla nereye ulaşmaya çalıştığını anlamaya çalışmak gerekmektedir. O, 'yaşayan sünnet' yerine, 'uygulamalar', 'teamüller' veya daha genel olarak 'gelenek' diyebilirdi. Ama o, özellikle, 'yaşayan sünnet' kavramını tercih etmiştir. Fazlur Rahman'ın görüşlerini genel olarak düşündüğümüzde, bunun nedenini anlayabiliyoruz. Fazlur

Rahman, sünnet adı altında, İslam'ın, kalıplaşmış ve kısır uygulamalar içine hapsolmuş olduğunu görmekte ve bu hâliyle İslam'ın, kendisini, modern çağa anlatamayacağından endişe etmektedir. O, modern çağda yaşayan muhafazakâr Müslüman'a: 'Senin, sünnet diyerek sarıldığın bu uygulamalar, sırf Hz. Peygamber'in uygulamalarından ibaret değildir; aksine onlar, senden bin küsür yıl önce yaşamış olan insanların toplumsal uygulamalarıdır ve bu toplumsal uygulamalar içinde, doğrudan Hz. Peygamber'e ait olan uygulama, çok azdır. Şimdi senin yapman gereken, senden çok önce, kendilerine ait toplumsal şartlarda yaşamış olan insanların uygulamalarını taklit etmek değil, onların uygulama başlatma/ uygulama üretme becerilerine sahip olman ve toplumunu bugünün şartlarında düzene koymandır' demek istemektedir.

'Yaşayan sünnet' kavramı, J. Schacht'a ait 'yaşayan gelenek' (living tradition) kavramını çağrıştırdığı için, doğal olarak, Fazlur Rahman'ın, 'yaşayan sünnet' kavramını, Schacht'tan aldığı yorumu yapılmıştır.[134] Fazlur Rahman'ın, görüşlerini açıklamak için verdiği örneklerin, Schact'ın örnekleriyle çoğu zaman aynı olması, bu yorumu güçlendirmektedir. Bize göre, Fazlur Rahman ile Schacht arasında, ulaşılmak istenen amaçlar yönünden, kesin bir farklılık olduğu için, 'etkilenme'den söz etmek mümkün görünmemektedir. Belki, Fazlur Rahman'ın, kendi amacına ulaşmak için, Schacht'ın çalışmalarından, çoğu yerde onun adını anmaksızın, çokça yararlandığını söylemek daha doğru olur.

Burada, kaçınılmaz olarak Schacht'ın 'living tradition' kavramına değinmemiz gerekiyor. Öncelikle, Schacht'ın sünnet kelimesini, dört şer'î delilden ikincisi anlamında, hukuksal bir terim olarak ele aldığını belirtmeliyiz. Ona göre, Şafiî'ye kadar, hukuksal bir terim olarak sünnet kelimesi kullanılmıyordu. Hz. Peygamber'in, yasama yapmadığını, ancak ömrünün sonlarına doğru, siyasî ve askerî güçle desteklenen durumunun, ona, normalden daha yüksek bir yetki sağladığını söyleyen Schacht'a göre, Hz. Peygamber'in otoritesi, hukukî değil, ancak mü'minler için dinî, diğerleri için ise siyasî idi.[135] Yine ona göre, Hz. Peygamber'in mevcut örfî hukuku değiştirmesi için, pek sebep yoktu; peygamber olarak onun amacı, yeni hukuk sistemi ortaya koymak değil, insanlara nasıl davranacaklarını, ne yapacaklarını ve 'hüküm günü' başarılı bir hesap verip, cennete girmeleri

134 Ünal, İsmail Hakkı, *Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı Üzerine*, İslamî Araştırmalar, Ankara 1990, c.IV, sy. 4, (s. 285-294), s. 286.

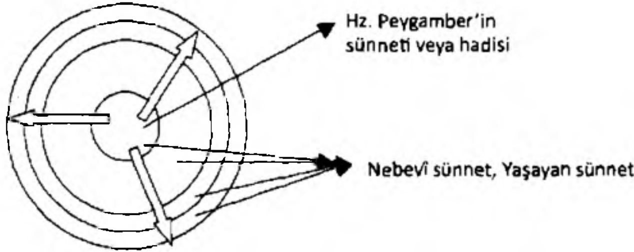
135 Schacht, Joseph, İslâm Hukuku'na Giriş, (çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener), Ankara 1986, s. 22.

için, nelerden sakınacaklarını öğretmekti.[136] Hicrî birinci yüzyılın büyük bir kısmında, terimin teknik anlamıyla, İslâm hukukunun henüz vücut bulmamış olduğunu söyleyen Schacht, özel münasebetlere ve davranış şekillerine karşı dinî ve ahlâkî engeller bulunmadığı sürece, hukukun teknik yönlerinin, ilk asırda yaşayan Müslümanları ilgilendirmediğini düşünmektedir.[137] İslam'la alakası bakımından sünnetin, esas itibarıyla hukukî bir ifadeden ziyade, siyasî bir anlam taşıdığını ve halifenin siyaset ve idaresini gösterdiğini söyleyen[138] Schact şöyle der:

> *"Böylece kökünü Roma ve Bizans hukukundan, Doğu Kiliseleri hukukundan, Talmud ve Rabbânîler hukuku ile Sasanîler hukukundan alan kavram ve kaideler, hicrî ikinci yüzyılın doktrinlerinde ortaya çıkmak üzere, İslâm'ın teşekkül halindeki dinî hukukuna kuluçka devrinde iken sızmıştır."*[139]

Schacht, 'living tradition' derken, Fazlur Rahman'ın 'living sunnah' kavramında olduğu gibi devamlı gelişen, büyüyen ve en önemlisi nebevî karakterde olan bir geleneği değil, İslam'ın ilk iki yüzyılında, Medine, Kûfe, Şam gibi şehirlerdeki mevcut uygulamaları (yani, örf, töre ve idâri teamülleri) kastetmektedir. Schacht'a göre bu şehirlerdeki uygulamalarda, nebevî karakter bulunmamaktadır. Bu durumda, İki kavram arasında, hem yazarların ulaşmak istedikleri hedef, hem de kavramın işaret ettiği yapısal durum açısından tam bir farklılık olduğunu söyleyebiliriz.[140]

Önemine bağlı olarak, Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunda, nebevî sünnetle hadis ilişkisini bir kez de şema ile göstermek istiyoruz.



136 Schacht, İslâm Hukuku'na Giriş, s. 22.

137 Schacht, İslâm Hukuku'na Giriş, s. 30.

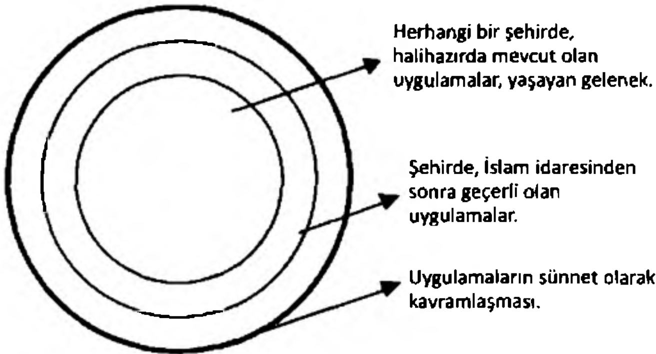
138 Schacht, İslâm Hukuku'na Giriş, s. 28.

139 Schacht, İslâm Hukuku'na Giriş, s. 31.

140 Schacht'ın görüşleri için ayrıca bkz. Schacht, Joseph, The Origins of Muhammedan Jurisprudence, Oxford 1950, s. 2-5, 58-75; Ünal, Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı, s. 287, 11. dpnt. Bu görüşlerin eleştirileri için bkz. el-A'zamî, M. Mustafa, İslâm Fıkhı ve Sünnet (Çev. Mustafa Ertürk), İstanbul, 1996, s. 45 vd.

Bu şemada, orta kısımda bulunan daire, Hz. Peygamber'in sünneti veya onun hadislerini anlatmaktadır. Bu bölüm, diğerlerine nazaran oldukça küçük, ama sonraki dairelerin ona bağlı olarak ortaya çıkmalarından dolayı, oldukça önemlidir. Bunun yanında çekirdek kısım, sadece Hz. Peygamber'in, bir başına oluşturduğu bir bölüm olmayıp, onun öncülüğünde asr-ı saadet toplumu tarafından meydana getirilmiştir. Diğer daireler, çekirdek kısımla birlikte nebevî sünneti oluşturur. Karakter olarak, çekirdek kısma bağlıdır. İçi boş oklar, nebevî sünnetin, ümmet tarafından sürekli geliştirildiğini göstermektedir.

Schacht'ın yaşayan gelenek anlayışını da şema ile gösterelim:



Bu şemada da görüldüğü gibi, merkezde, şehrin kendi gelenekleri vardır. Müslümanlar tarafından fethedilen şehirde, uygulamalar, çoğunlukla örfe bağlı olarak düzenlenmekte, çok az değişiklik yapılmaktadır. Bir sonraki aşamada ise, bu uygulamalar, tamamen İslamlaşarak, fıkhî anlamda, sünnet kavramı hâline gelmektedir.

Schacht'ın görüşlerini, burada bir kenara bırakarak, Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunda, yaşayan sünnetin icmâ ile ilişkisine dönelim.

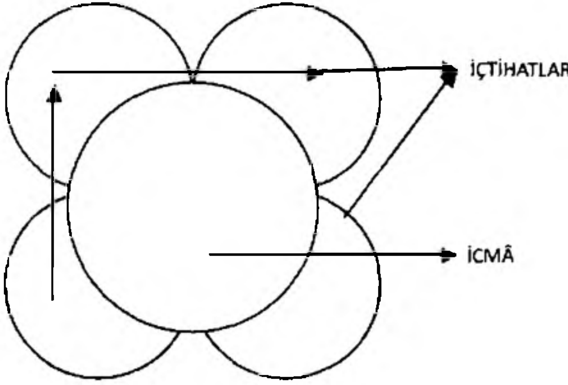
3. Yaşayan Sünnet ve İcmâ

Müslümanların yaptıkları içtihatlar bir araya gelip, nebevî sünnetin ruhuna uygun bir şekilde, ümmet tarafından genel kabul gördüğünde, Fazlur Rahman'a göre icmâ gerçekleşmiş olmaktadır. Bu durumda yaşayan sünnetin içeriğiyle icmâ, birbirinin aynısıdır. Bununla birlikte arasında ince bir fark da bulunmaktadır: İslam toplumu, nebevî sünnetin içeriğini tekrar tekrar yaratır. Belki buna 'geliştirir' demek daha uygun düşer. İcmâ ise, ümmetin genelinin içine sinmesi ve kabul görmesiyle, üretilen bu içeriğin

nebevî sünnete uygun olduğunun onayıdır. Fazlur Rahman, "Sünnet, Kur'an'a hükmeder, ama Kur'an, sünnete hükmedemez" özdeyişinin, ancak bu manada anlaşıldığında doğru olabileceğini söyler. O der ki:

> *"Cemaat, belli bir tarihî durumda, Hz. Peygamber'i eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan, Hz. Peygamber'i eyleme geçiren ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir."*[141]

Onun icmâ ile görüşlerini bir şemayla gösterelim:



Burada, gayet açık ve net bir şekilde belli olmaktadır ki, Fazlur Rahman, asr-ı saadetteki Hz. Peygamber'in yerine, sonraki dönemlerde İslâm toplumunu koymaktadır. Modern terimlerle açıklarsak, Kur'an'ın ulaşmak istediği amaçları iyi kavramış ve onlara bağlanmış İslam toplumu, modern çağda karşılaştıkları problemleri tartışacaklar, neticede oluşacak kamuoyu, ulaşılan sonucu belirleyecek ve onu onaylamış olacaktır.

Fazlur Rahman, sünneti, İlk dönem Müslüman toplumunun anonim malı olarak görmektedir. Bununla o, Resûlullah'ın sünnetinin, toplum tarafından benimsendiğini ve uygulandığını kastetmiş olsaydı, bunda eleştirilecek bir yön olmazdı; ancak o, sünnetin topyekün bir toplum olarak ortaya konulduğunu kastediyor gibidir. Bu durumda Hz. Peygamber'in rolü ikinci plana itilip, toplumun öne çıkarılması söz konusu olmaktadır. Halbuki sünnetin ortaya çıkmasının asıl menşei, toplum değil, Hz. Peygamber'dir. Onun gerek Kur'an'a dayanarak ve gerekse kendi inisiyatifi ile (ehl-i sünnet, bunları da vahiy eseri olarak kabul eder.) vermiş

141 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 40

olduğu emirler, koyduğu yasaklar, yaptığı ameller, uygulamalar Müslüman toplum tarafından, büyük bir saygı ile uygulanmış, takip edilmiştir. Sahabe ve tabi'un, Resûlullah'ın sünnetine çok büyük saygı duymaları ve onların bu konudaki büyük samimiyetleri, onların uygulamalarının sünnete aykırı olamayacağı kabulünü ve nihayet onların söz ve davranışlarının da kuralsal olduğu anlayışını ortaya çıkarmıştır. Buna rağmen yine de Resûlullah'ın sünnetiyle ashab veya tabiûnun sünneti her zaman birbirinden ayrı olarak ele alınmıştır.

Konuyu daha açık olarak ortaya koyabilmek için bazı örnekler vereceğiz. Üçüncü Halife Osman b. Affan, Cuma namazından önce okunan ezâna ilave olarak, bundan önce bir ezan daha okunması geleneğini ihdas etmiştir[142]. Bu uygulama, bütün Müslüman ülkelerde hala devam etmektedir. Hiç kimse Hz. Osman döneminde başlatılan bu uygulamaya sünnet adını vermemiştir. Bu örnek aynı zamanda Fazlur Rahman'ın savunduğu, sünnetin sonradan resmîleştiği iddiasını da boşa çıkarmaktadır. Çünkü eğer bu doğru olsaydı, Hz. Osman'ın bu uygulaması, bir ihtiyacı karşıladığı da düşünülürse, sünnetin en önemli bir üyesi olması gerekirdi.

Bir başka örnek İkinci Halife Ömer b. Hattab'ın, müellefe-i kulûb'a, Kur'an'ın ilgili ayetine[143] rağmen, zekattan pay vermemesidir. Onun bu uygulaması, ashab tarafından bir itirazla karşılanmamış, fakat hiç kimse bu uygulamaya sünnet adını vermemiştir.[144]

Bir diğer örnek şudur: Üç talakı birden vermek ilk dönemden beri yaygın olarak uygulandığı halde yine de bunun adı "bid'î talak"tır. Böyle bir talakın üç talak yerine geçerli olacağı cumhur tarafından kabullenmiş ve bu hüküm asırlarca uygulanmış olmasına rağmen hiç kimse bu şekil boşanmaya sünnet gözüyle bakmamıştır.[145] Fazlur Rahman'ın tezi doğru olsaydı asırlarca uygulanan bir boşanma biçimi bidat olarak nitelendirilmez, aksine buna sünnet gözüyle bakılırdı.

---

142 *"Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde cuma günü ilk ezan, imam minbere oturduğu zaman (okunur) idi. Osman halife olup da insanlar çoğalınca Osman, cuma gününde üçüncü bir ezanı emretti. Bunun üzerine Zevra'da bir ezân daha okunmaya başladı ve cuma ezânı bu şekilde kaldı."* Ebû Davud, Salât, 217-219.

143 Tevbe 9/60.

144 Bu konudaki tartışma için bkz. İbn Kesir, Tefsîr, c. II, s. 569.

145 el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî (ö. 370/980), Ahkamü'l-Kur'an (I-V), (thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî), Beyrut, 1985, c. II, s. 73 vd. ; Şeltût, M. Mahmud, Sayis, M. Ali, Mukayeseli Mezhepler Hukuku, (çev. Dr. Sait Şimşek), İstanbul, tsz., s. 113 vd. Sabûnî, Muhammed Ali, Revâ'iu'l-Beyân Tefsîrü Âyâti'l-Ahkâmi mine'l-Kur'an (I-II), İstanbul, tsz., c. I, s. 333.

Bu konuda bir başka örnek, Ömer b. Abdulaziz'in (ö. 101/720), Cuma hutbelerinde "Allah şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara bakmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir."[146] ayetinin okunması geleneğini ihdas etmesidir. Bu gelenek bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Bu geleneğin ihdası, Şafiî'den (ö.204/1834) önce olduğuna göre Fazlur Rahman'ın tezine göre onun da sünnetin içinde yer alması, yani sünnet/hadis olarak literatüre geçmesi gerekirdi. Halbuki hiçbir hadis kaynağında Resûlullah'a ait böyle bir sünnet isnat edilmemektedir.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlar gösteriyor ki, kaynağını Hz. Peygamberden almayan bir uygulamanın Hz. Peygamberin sünneti olarak nitelendirilmesi, söz konusu değildir. Zaten hadis usûlü ilminde sahabe ve tabiine dayanan söz veya davranışlar merfu' olan hadislerden ayrı olarak değerlendirilmiş, onlara mevkuf veya maktu' adı verilmiştir. Fazlur Rahman'ın bu konudaki görüşleri, bazı yazarlarca tenkide uğramıştır. Örneğin Dâûdî şöyle der:

> *"Dr. Fazlur Rahman gibi ilmî bir şahsiyetin hadisçilerin, Peygamber hadisi, sahabe sözü, tabiûn sözü ve diğerlerinin sözleri için kullandıkları ayrı ayrı ıstılahlardan ve idrac, ihtilat gibi diğer hadis terimlerinden haberinin olmadığı tahmin edilemez. Buna rağmen onun Hz. Muhammed (S.A.V) yerine başkalarının sözlerini ve fiillerini, (Merfu') hadis olarak kabul etmesi çok gariptir."* [147]

İsmail Hakkı Ünal ise, Fazlur Rahman'ın bu görüşlerini, şu cümlelerle eleştirir:

> *"...İslam öncesi Arap tatbikatını normatif kabul etmeyen Fazlur Rahman'ın, bu sünneti, Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere rağmen, bir sahabi veya tabiine atfetmesi, kanaatımızca makul değildir. Çünkü cahiliye döneminden beri varolan ve Hz. Peygamberin de malumu bulunan bir konuda sahabe ve tabiûnun sünnet vaz' etmesi normal görülemez Bu durumda sahabe veya daha sonraki nesiller, muhtelif bir uygulama ortaya koyabilirler ki bu konuda en azından Muvatta'da herhangi bir işaret yoktur."* [148]

---

146 Nahl 16/90.

147 Dâûdî, Zaferullah, Şah Veliyyulah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 287.

148 Ünal,*Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı*, s. 288.

Fazlur Rahman'ın yukarıda alıntılanan düşüncelerini bazı müsteşriklerin görüşleriyle karşılaştırmak faydalı olacaktır. Goldziher'e göre:

"Peygamberin muttaki müritleri, onun irad ettiği talimî sözleri üstad adına tam bir teslimiyetle nakletmiş, onun umûmî veya husûsî olarak haber verdiği her şeyi, ümmetin talim ve terbiyesi gayesiyle muhafaza etmeye gayret göstermiştir. Bu sözler, kendisi (Hz. Muhammed) tarafından tespit edilmiş dini vazifelerin tatbikatına taalluk ediyor veya günlük hayata veya içtimaî münasebetlere ve nihayet geçmiş ve geleceğe ait bulunuyordu. Birbiri peşinden gelen seri fetihlerinin kendilerini götürmüş olduğu uzak ülkelerde Hz. Muhammed'in müritleri, Peygamberin bu hadislerini, onları kendi kulaklarıyla duymamış olanlara ulaştırmışlardır. Peygamberin vefatından sonra, onun zihniyetine göre ifade edilmiş olarak gördükleri veya yüksek kurtarıcı vasıflarından emin oldukları talimî mahiyetteki bir yığın sözü, kendiliklerinden ona ilave etmişlerdir. Bununla beraber bunları ona isnat etmekte herhangi bir endişeye kapıldıkları da yoktu"[149]

Goldziher, her ne kadar, Hz. Peygamberin vefatından sonra, pervasızca hadis uydurulduğunu ve bu gün elimizde olan hadis külliyatında bulunan hadislerin bu uydurmalara dayandığını iddia etse de, Hz. Peygamber hayatta iken hayatın her yönüne -hatta geçmişe ve geleceğe- ait hadislerin muttaki müritler tarafından yayıldığını itiraf etmektedir. Halbuki Fazlur Rahman, yukarıda da geçtiği gibi hadislerin konusunu oldukça dar bir çerçeve içine oturtmaktadır.

Goldziher, daha sonraki satırlarda şöyle der:

"Rivayetler bizce, İslam'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası değil, fakat bu dinin muhalif kuvvetlerden ve müsirrâne muhalefetlerden kurtulup sistemli bir terkip halinde tanzim olunduğu devirlerdeki İslam'ın inkişaf seyri hakkında pek kıymetli bir şahsiyetler manzumesi takdim etmektedirler."[150]

Schacht'ın tespitine göre, Goldziher, Emevîler zamanında mütedavil olan hadislerin hukukla pek az ilgisi bulunduklarını, fakat buna mukabil,

149 Goldziher, Ignaz, Muhammedanische Studien, (çev. M. Said Hatiboğlu), Halle 1890, (Bu çeviri henüz basılmamıştır.) c. I, s. 3.

150 Goldziher, age., c. I s. 3.

ahlak, itikat, siyaset ve kıyametle alakalı olduklarını ortaya koymuştur.[151] Bu her ne kadar Goldziher'in yukarıda geçen kendi ifadesi ile çelişse de Fazlur Rahman'ın hukûkî hadisler hakkında düşünceleriyle örtüşmektedir.

Goldziher, ilk dönem İslam toplumunun itikat ve tatbikat bakımından İslam'ın tamamen cahili olduklarını, hatta İslam'ın kendisinin de adetlerini, sistemli bir ideoloji ile birleştirmekten aciz olduğunu söylemekte, bunlara dair bazı örnekler sunmaktadır.[152]

Goldziher'in hadisle sünneti birbirinden ayırma şeklini, Fazlur Rahman "garip" bulur.[153] Goldziher kendi görüşlerini şöyle özetlemektedir:

"Hadisle sünneti birbirinden ayıran ve şüphesiz olarak kabul edilmesi gereken fark şudur: Hadis, Peygambere isnat edilen şifâhi bir tebliğdir. Sünnet ise, dinî veya hukukî bir mevzuda, eski Müslüman cemaatında câri olan 'adet'tir. Sünnet mefhumu, bu mevzuda şifâhi tebliğin bulunup bulunmadığı meselesini bir tarafa bırakmaktadır. Bir hadiste mevcut ahkamın tabiatına göre bu ahkam bil-fiil bir sünnet olabilecektir. Ancak bir hadisin bir sünnete tekabül etmesi ve onu tasvipte bulunması elzem değildir. Bilakis bir hadisin sünnet ile veya seve seve söyleyelim icmâ ile tezat halinde olması pekâlâ mümkündür."[154]

Goldziher'e göre sünnet, ilk dönem İslam toplumunun uygulamaları, hadis ise Hz. Peygamber'e isnad edilen şifâhî sözlerdir. Ona göre, her hadis, mutlaka sünnete tekabül etmeyebilir, hatta ona ters bile olabilir.

D.S. Margoliouth'un görüşlerine gelince, Fazlur Rahman onu şöyle özetler:

"Margoliouth'a göre Hz. Peygamber, geriye ne bir hüküm ne de dinî bir karar bırakmıştır; yani Kur'an dışında hiç bir sünnet ya da hadis bırakmamıştır. Hz. Peygamberden sonra ilk İslam cemaatının uyguladığı sünnet, hiç de Hz. Peygamberin sünneti değil, aksine

151 Schacht, Joseph, *Revulation of Islamic Traditions, Journal of the Royal Asiatic Society,* Oxford 1949, s.148.

152 Goldziher, age., c. II, 28-31. Burada ileri sürülen iddialar ve onlara yapılan itirazlar ile ilgili olarak bkz: Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zâmî, İlk devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvîn Tarihi (H.1-150-M. 622-657), (çev. Prof. Dr. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993, s.11 vd.

153 Fazlur Rahman, İslam, s. 62.

154 Goldziher, age., s. 11-12.

Kur'an vasıtasıyla tadile uğrayan İslam öncesi Arapların örfüdür. II/ VII. yüzyılda sonraki nesiller bu örfe otorite ve normatiflik sağlamak amacıyla "Hz. Peygamberin sünneti" kavramını geliştirip, bu kavramı gerçekleştirmek için hadis mekanizmasını uydurmuşlardır."[155]

Fazlur Rahman hem Margoliouth'a hem de onun görüşlerine benzer görüşler ileri süren H. Lammens'e [156] çeşitli eleştiriler getirmiş, sünnetin İslam öncesi örfün aynısı olduğu tezini kabul etmemiştir. Fazlur Rahman, Schacht'ın görüşlerini de, ondan bir alıntı yaparak açıklar:

"Schacht, Origins adlı kitabında şöyle der: 'Bu kitabın I. Bölümünden çıkarılacak başlıca sonuçlardan biri şudur: Genel olarak ifade etmek gerekirse, büyük ölçüde içtihada (reye) dayanan eski hukuk ekollerinin 'yaşayan geleneği' ilk olarak ortaya çıktı; ikinci merhalede (tabiîlerden biraz sonra) sahabilerin himayesine sokuldu; hicri II. yüzyılın ortalarına doğru hadisçilerce yayılan hadisler bu yaşayan geleneği sarsarak etkiledi ve yalnızca Şafiî, hadislere üstün bir mevki sağladı.' "[157]

Schacht, -daha sonra Fazlur Rahman'ın da onu takip edeceği gibi- hadisleri, İmam Şafiî'den öncesi ve sonrası olmak üzere iki kategoride ele alır. Onun iddiasına göre, hicri II. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar hadislere rastlanmaz; o zamana kadar örf ya da sünnetin Hz. Peygamberin sünneti olarak değil, *'Ümmetin sünneti'* olarak görülmüştür; çünkü bu uygulamalar çoğunlukla hukukçuların şahsi reylerine dayanmaktaydı; ancak hukukçuların direnişi, İmam Şafiî'nin çabalarıyla kırıldı. Onun tezine göre Hz. Peygamberin sünneti kavramını ilk olarak İslam Hukuku'na sokan İmam Şafiî'dir.

Fazlur Rahman, Schacht'ın kullandığı metodu çok beğenir ve der ki:

"Bildiğime göre Prof. Schacht, hukuki hadislerin tarihi sırasına uygun olarak uzun boylu ve sistemli bir şekilde karşılaştırmasını yapan ilk bilgindir. İşte bu işlemin esasını teşkil eden ikinci bölüm eleştirilemeyecek kadar bilimsel ve metot bakımından da sağlamdır.[158]

---

155 Fazlur Rahman, İslam, s.63

156 Krş. Lammens, H, Islam, Beliefs and Institutions, (çev. E. D. Ross, Londra 1929, s. 69.

157 Fazlur Rahman, Islam, s. 64. Schacht'ın sünnet hakkındaki görüşleri için 'Vahiy ve Yaşayan Sünnet' başlığına bkz.

158 el-Âzami, Schacht'ın görüşlerini ve onun öne sürdüğü delilleri bir çok noktada eleştirir. Bkz: el-Âzâmi, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s.192 vd.

Öyle ki insan bu yolun hadisin bütün sahalarında da tam anlamıyla uygulanmış olmasını arzu etmektedir." [159]

Fazlur Rahman, yukarıda adı geçen araştırmacılardan, özellikle de Schacht'tan oldukça etkilenmiştir. Ancak bir noktada Schacht' la aynı fikirde değildir: Schacht, hadislerin tamamen hicrî II. asrın ortalarında çıktığını, bu tarihten önce hadis diye bir şeyin olmadığını söylemekte ve daha sonra kapsamlı bir şekilde inceleyeceğimiz Hasan el-Basrî'nin bir mektubunu delil olarak göstermektedir. Buna karşılık Fazlur Rahman, her ne kadar cebir konusundaki hadislerin Resûlullah' a isnadının doğru olmadığı ve bunların ancak sahabe ve tabiûnun sünnetini temsil ettiğini kabul etse de genel olarak Resûlullah'ın itikat konusunda herhangi bir şey söylemediğini 'kabul edilemez' bulmaktadır.[160] O der ki:

"Bu (Hasan el-Basrî'nin mektubu), şu hususu ispatlamaktadır: Bu mesele üzerinde daha sonraki hadislerin Hz. Peygambere isnat ettiği hususlar şifâhî açıdan Hz. Peygambere ait değildir ve onların daha sonraları deyimlendirilmiş olduğu hususu kabul edilmelidir; buna karşılık cebrin aleyhindeki hadislerin Hz. Peygamberin ve ilk sahabîlerin sünnetini temsil ettiğini söylemek de tamamen meşrudur. Ancak herhangi bir türden itikadi hiçbir hadisin bulunmadığını söylemek farklı bir hükümdür. Sözgelimi, Allah'ın birliğinin önemi ve daha bir çok öteki meseleler hakkında hiç hadis bulunmadığını nasıl düşünebiliriz?"[161]

4. Yaşayan Sünnet ve Hadis

Bugün elimizde mevcut olan hadisleri nasıl değerlendirmeliyiz? Bu hadisler, yukarıda adı geçen müsteşriklerin iddia ettikleri gibi sonradan uydurulmuş şeyler midir, yoksa ehl-i sünnetin savunduğu gibi, senedi sağlam olmak koşuluyla, gerçekten Hz. Peygamber'e ait söz ve davranışların anlatımı mıdır? Bunlar, çağımızda, konuyla ilgilenen birçok düşünürün üzerinde durduğu, cevaplamaya çalıştığı sorulardır. Bu sorulara nasıl cevap verileceği önemlidir, çünkü, klasik fıkıh anlayışında, hadis, sünneti temsil etmekte ve bilindiği gibi sünnet, İslâmî kuralların üzerine oturtulduğu dört ana sütundan birini oluşturmaktadır. Artık,

159 Fazlur Rahman, İslam, 66.

160 Krş. Ünal, *Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı*, s.286.

161 Fazlur Rahman, İslam, s. 67 .

Fazlur Rahman'ın sünnet ile hadisi farklı değerlendirdiğini biliyoruz: Ona göre sünnet, nebevî sünnettir ve ilk dönem İslam toplumunun topyekün ortak çabasıyla ortaya çıkmıştır; hadis ise, klasik anlama uygun olarak, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının anlatımımıdır. Ancak bunlar, –ona göre– çok az olup, eldeki mevcut hadisler ise, sonraki çağlara aittir.

Fazlur Rahman, Hz. Peygamber'in hadislerinin mutlaka var olduğunu samimiyetle kabul eder ve bunu mantıksal yolla ispatlamaya çalışır. O, der ki:

"Hz. Peygamber'in hadisi daha İslam'ın başlangıcından beri var olmalıdır; bu aklı başında olan birinin üzerinde şüpheye düşemeyeceği bir gerçektir. Gerçekten de Müslümanların, Hz. Peygamberin özellikle peygamber sıfatıyla yaptıkları ya da söyledikleri hakkında konuşmaları son derece tabiî bir şeydi. Şairlerinin şiirlerini, kahinlerin kehanetlerini, hakimlerinin ve kabile reislerinin sözlerini ezberleyip nesilden nesile nakleden Arapların, Allah'ın elçisi olarak kabul ettikleri birinin işlerini ve sözlerini görmezlikten gelmeleri ve dolayısıyla onları anlatmaktan geri kalmaları beklenemez."[162]

'Hz. Peygamber'in hadisi' gibi önemli bir kavramı elinin tersiyle geri çeviren modernistlere sert bir biçimde çıkışan Fazlur Rahman, sözlerine şöyle devam eder:

"Böylesine tabiî bir fenomeni reddetmek, son derece büyük bir saçmalıktan, tarihe karşı işlenmiş bir günahtan başka bir şey değildir: Yani sünnet -Hz. Peygamberin sünneti- ilk kısımda kanıtlamaya çalıştığımız gibi, bilinmezlikten gelinmeyecek ya da ihmal edilmeyecek kadar önemli idi. Bu husus, bizzat Kur'an-ı Kerim'de de önemle vurgulanmış bulunuyordu. Bu gerçek İslam'ın Tarihinde dimdik bir kaya gibi karşımıza çıkmakta ve böylece onu inkar etmeye yönelik her türlü dînî ya da tarihi teşebbüsü komik ve gayri ciddi bir duruma indirgemektedir."

Fazlur Rahman, hadisler konusuna böylesine özel ve belirgin vurgu yapmak zorundaydı, çünkü onun sünnet yorumunda, Hz. Peygamber'in sünneti (buna hadisleri de denebilir), nebevî sünnetin çekirdeğini oluşturmaktadır. Eğer bu çok önemli farklılık göz ardı edilecek olursa, o,

162 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 45-46.

kaçınılmaz olarak müsteşriklerle aym tarafa düşecektir. Bundan dolayı o, görüşlerini bir kez daha teyit etmek için şöyle demektedir:

> *"Cemaatın sünneti, Hz. Peygamberin sünnetine dayanmış ve kaynağını ondan almıştır."*[163]

Alıntılardan da anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamber'in hadislerinin var olduğunu kesin bir dille kabul eden Fazlur Rahman, bu noktadan sonra, yine söz söylemedeki ustalığını göstererek, bu hadislerin mahiyetini açıklarken, klasik hadis anlayışından sıyrılıp çıkmaktadır:

> *"Bununla birilikte hadis, Hz. Peygamberin zamanında, büyük ölçüde gayrı resmî idi; zira gereksinim duyulduğu yegâne kullanım alanı, Müslümanların günlük yaşantılarındaki yönlendirilmeleriyle ilgiliydi. Eğer herhangi bir hadis, -Nebevî sünnetin taşıyıcısı olarak- var olmuşsa, mutlaka pratik gayeler için, yani cemaat (toplum) içinde ortaya çıkmış problemleri çözmek için varolmuştur."* [164]

Nebevî sünnetin merkezinde yer alan ve çekirdek kısmı oluşturan Hz. Peygamber'in hadisi, Fazlur Rahman'a göre, fıkhî anlamda sünnetin, taşıyıcısı durumunda bulunan ve yasa belirleyen ifadeler değildi. Aksine, Müslüman cemaatin günlük yaşantılarıyla ilgili düzenlemelerdi. Hadisin varlık nedeni, o dönemde ortaya çıkmış olan bir problemi çözmekten başkası değildi. Daha önce de açıkladığımız gibi, bu çekirdek kısmın oluşumunda, Hz. Peygamber'le birlikte, onun ashabının da rolü ve etkisi bulunmaktadır.

Belirgin bir şekilde vurgulamak gerekirse, Fazlur Rahman'a göre, zaten az sayıda olan Hz. Peygamber'in söz, davranış ve uygulamalarının, nebevî sünneti ortaya çıkarmış olmasından başka hiçbir anlam ve önemi bulunmamaktadır. Pratik sonuçlar açısından düşünüldüğünde o, miladî 610 ilâ 632 yıllarında varlığını kabul ettiği hadislerin, bu tarihten sonra dönüşüm geçirerek nebevî sünnet haline gelmeye başladığını söylemektedir. Bu gelişim ilk üç nesil boyunca devam etmiştir. Bu durumda sorulması gereken bir başka soru, mevcut hadis kaynaklarındaki hadislerin nasıl ortaya çıktığıdır. Hz. Peygamber'in sünneti dönüşüm geçirip nebevî sünnet haline gelmişse, ondan rivayet edilen sözler neyin nesidir?

---

163 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 46.

164 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 46.

Bu aşamada fakih-muhaddis ayrımı devreye girmektedir. Ona göre,. fakih ve hakimler, yaşayan sünnete bağlı olarak karar veriyorlar, onların kararları da, yaşayan sünneti daha da genişletiyordu. Bu arada İslam coğrafyası oldukça genişlemiş, fakih ve hakimler arasındaki ihtilaflar çoğalmıştı. Fakih ve hakimlerden ayrı bir grup olan hadis ravileri, farklı bir faaliyet içinde, öncekilerden nakilde bulunmakla meşguldüler. Hadis ravileri, oldukça sınırlı sayıda bulunan Hz. Peygamber'in sözlerine ilaveten, sahabe ve sonraki iki nesilden de haber rivayet ediyorlardı.[165] **Burada Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunda bir kopukluk bulunmaktadır. O, daha önce hiç sözünü etmediği hadis ravilerini, üçüncü nesilden sonraki bir dönemde, birdenbire ortaya çıkarmıştır.**

Fazlur Rahman'a göre, hadis nakilcilerinin ortak amacı, şer'î malzemelere, yani, hadis ve haberlere süreklilik ve tutarlılık kazandıracak sağlam bir metodoloji oluşturmaktı. Onlar, din olarak gördükleri hadis ve haberleri, sadece bir sonraki nesle sağlam bir şekilde intikal ettirmek amacındaydılar ve taşıdıkları malzemeyle ilgili herhangi bir yorum yapmaktan uzak durmaktaydılar. Bu harekette, kaçınılmaz olarak, sahabeye, tabiûna ve diğerlerine ait sözler, ilk kaynak olan Hz. Peygamber'e isnad edilmeye başlandı:

"Yine şu hususa da gayet kesin gözüyle bakabiliriz: İlk dönemlerde hadislerin büyük bir kısmı, Hz. Peygamber'in hadisinin tabiî olarak az olması nedeniyle, Hz. Peygamber'e değil de sonraki nesillere dayanmaktadır. Gerçekten de ikinci asra ait elimizdeki mevcut eserlerde, fıkhî, hatta ahlakî hadislerin çoğu, Hz. Peygamber'den gelmiş değildir; aksine sahabeye, tabiûna ve üçüncü kuşağa ulaşmaktadır. Ancak hadis hareketi, daha sonraları, bizzat gerçekleştirmek istediği gayenin zorunlu kıldığı bir iç zorunluluk sonucu, hadisi, çıktığı en tabiî kaynağına, Hz. Peygamber'in şahsına isnad etmeye yönelmiştir."[166]

Hadis kaynaklarında bol miktarda bulunan Hz. Peygamber'in hadislerinin varlık nedenini böylece açıklamış olan Fazlur Rahman, bu konuyu daha sonra tartışmak üzere, oldukça kısa geçerek, ravilerle fakihler arasındaki ihtilafa devam eder. Ona göre, fakihler, yaşayan

---

165 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 50.

166 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 50.

sünneti yorumlama ve genişletme çabasında olduklarından, hadis ravileri ile aralarında anlaşmazlıklar ortaya çıkmaya başladı. Bunun nedenini anlayabiliyoruz: Raviler, hadis ve haberleri, dondurulmuş bir şekilde naklettikleri için, ondaki birçok ifade ve örnek olaylar, fakihin yaşayan sünnetten çıkardığı sonuca ters düşüyordu. Bu durumda, fakihler, ravileri, taşıdıkları şeylerden habersiz olmakla, raviler de fakihleri sünnetten ve dolayısıyla Kur'an'dan sapmakla suçluyorlardı. Bu durum, İmam Şafiî'nin ortaya çıkışına kadar devam etti. Bu konuyu işlerken, bir taraftan da sünnet hadis ilişkisine devam edeceğiz.

5. Yaşayan Sünnet ve İmam Şafiî

Fazlur Rahman'a göre, fakihler ile hadis nakilcileri arasındaki rekabette, hadisçiler, gün geçtikçe güç kazanıyorlardı. Ona göre, İmam Şafiî'nin dönemine kadar, sürekli gelişme gösteren, sahabe, tabiûn ve tebeü't-tabiînin fetvalarını ve icmâlarını içine alarak sürekli büyüyen yaşayan sünnet, hadis hareketi karşısında duraklamaya başlamıştı. Hem hadis ravisi, hem de fakih olan İmam Şafiî'nin ortaya çıkışı, hadisçilere, yaşayan sünnetin temsilcileri olan fakihlere karşı kesin bir zafer kazandırdı. Fazlur Rahman, bu durumu şöyle dile getirir:

> *"Hadis şampiyonu Şafiî, bu sürekli ve hür yorumlama hareketine karşı çıkmak ve dolayısıyla Yaşayan sünnetin yerine hadisi koymak amacıyla başarılı bir kampanya yürütmüştür."*[167]

Fazlur Rahman'ın düşüncesine göre Hz. Peygambere ait olduğu söylenen hadisler, eş-Şafiî ile birlikte metodolojik olarak İslam şeriatı içinde yer almışlar ve resmî bir kimlik kazanmışlardır. eş-Şafiî'nin hadise kazandırdığı bu zaferden sonra, hadis daha da kıymetlendi. Onun metodolojisine göre, bir meselenin çözümünde, hadisin ağır belirleyiciliği, hadisçileri yeni meselelerle ilgili hadis üretmeye itmiştir. Fazlur Rahman der ki:

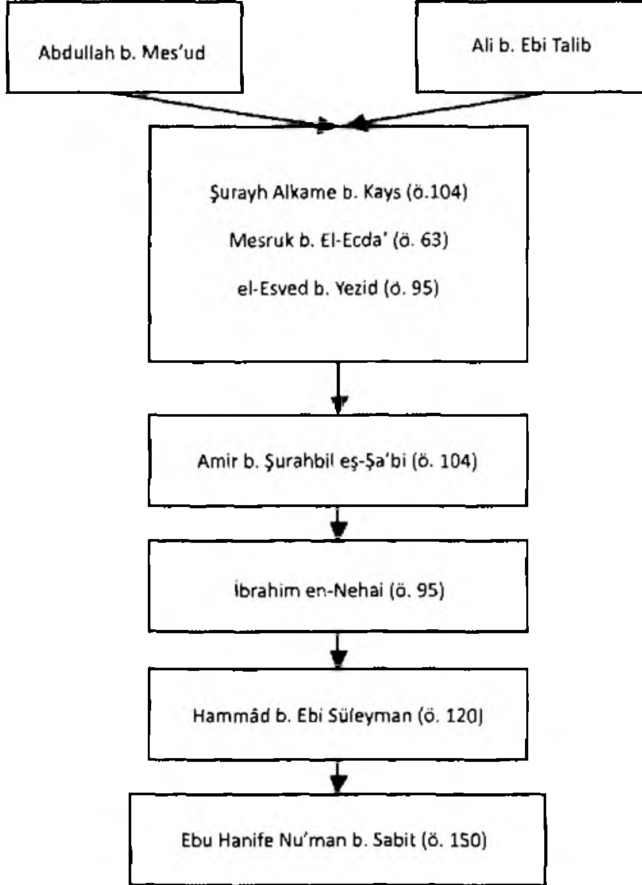
> *"Şafiî'nin fıkıhta ve fıkhî hadislerdeki faaliyeti ile başlayan bir disiplin olarak İslam'ın dini yapısındaki yeni değişikliği temsil eden hadis hareketi, tabiatı gereği hadisin gelişmesini ve yeni durumlarda karşılaşılan ahlâkî, dinî vb. yeni problemleri çözmek için, yani hadisin sürekli olarak var olmaya devam etmesini gerekli kılmıştır."*[168]

---

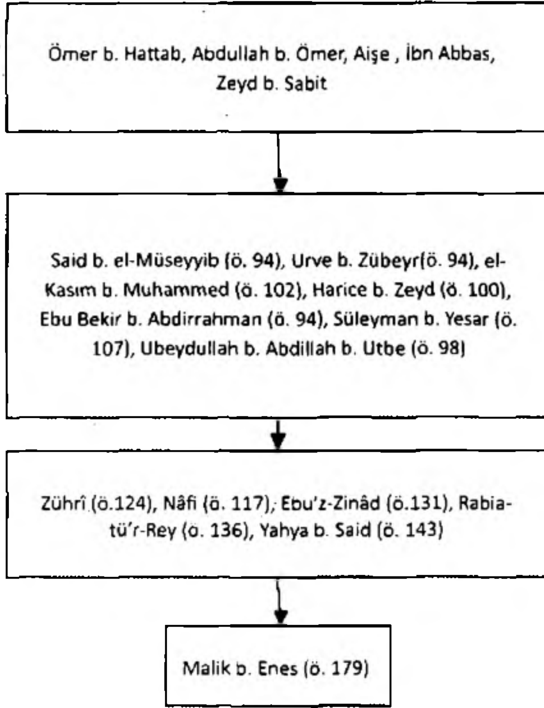
167 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 54.

168 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 58

Fazlur Rahman'ın bu satırlarını okuyanlar, eş-Şafiî'nin, daha önce hiç bilinmeyen bir usûl geliştirdiğini sanabilir. Gerçekte eş-Şafiî, İslam Hukuk Tarihinde belirli usullere göre hareket ederek içtihatta bulunan ilk hukukçu değildir. Aslında onun ortaya koyduğu metot, Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten elde ettiği usulün bir karmasıdır. Gerek Ebû Hanîfe ve gerekse Mâlik'in fıkhı bütünüyle kendilerine ait olmayıp Hz. Peygamberden beri gelen bir geleneği temsil etmektedirler. Örneğin Ebû Hanife'nin fıkhı:



geleneğinin bir temsilcisidir. Mâlik'in fıkhı ise:



geleneğinin temsilcisidir.

Muhammed b. İdris eş-Şafiî ilim için yaptığı seyahatler esnasında Medine'ye gelmiş, İmam Mâlik'ten Muvatta'ı, sema yoluyla almıştır, vefatına kadar da Mâlik'ten ayrılmamıştır. Ayrıca Irak'ta ikamet ettiği sırada Ebû Hanife'nin talebesinde Muhammed b. Hasen'e devam ederek bu zatta toplanmış bulunan Irak medresesinin ilim mahsulünü elde etmiştir. Buna göre es-Safiî'nin üstatları kısaca Ebû Hanife ve Mâlik'tir.[169]

Hicaz ve Irak ekollerinin hicri birinci ve ikinci asırlarda, fıkıh alanında hadis ve reye verdikleri önem hemen hemen aynı seviyedeydi.[170]

İçtihat usûlüyle ilgili eser yazan başka imamlar varsa da bu konuda eseri bize kadar ulaşan ilk imam eş-Şafiî'dir.[171] Hem Irak hem de Medine ekolünü bilen eş-Şafiî'yi yeni bir usul belirlemeye sevk eden şey ne

169 Karaman, Hayreddin. İslam Hukukunda İctihad, Ankara, 1985, s. 132-134.

170 Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara, 1994, s 43.

171 İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak (ö. 385/995), el-Fihrist, Mısır 1348/1930, s. 288.

olabilir? Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu imamların mürsel ve münkatı' hadislerle amel etmeleri. eş-Şafiî'nin görüşüne göre bu mürsellerin bir çoğu ya asılsız ya da müsned hadislere muhaliftir.

2. Birbirine muhalif gibi görünen nassların cem'i ve te'lif kaidelerinin bazı içtihat hatalarına sebep olması.

3. Bazı sahabe fetvalarının sahih hadislere muhalif olduğunu görmesi.

4. Bazı fakihlerin dinin caiz görmediği rey ve istihsan ile caiz gördüğü kıyası birbirine karıştırmaları.[172]

Fazlur Rahman'ın, İmam Şafiî'yi hadislerde bir dönüm noktası olarak kabul etmesinin nedeni, anlaşıldığı kadarıyla, onun fıkıh usulü için nazari bir metot geliştirmiş olmasıdır. Gerçekten de eş-Şafiî, er-Risâle, Cimâ'ü'l-İlm, İbtâlü'l-İstihsân adlı eserlerinde fıkıh usulü için bir metot belirlemiş, koyduğu bu metodun, yani bu ilmin içtihat alanında doğru ve yanlış görüşleri bilmeyi sağlayacak bir ölçü olmasını, hangi çağda olursa olsun, hüküm istinbat ederken bilinmesi ve uyulması gereken külli bir kanun teşkil etmesini düşünmüştü.[173] eş-Şafiî'den önceki hukukçuların da izledikleri bir usulleri vardı, ancak onlar kendi usullerini teorik olarak ortaya koymamışlardı. İmam eş-Şafiî, hukukta bir sistem geliştirmiştir. Onun hadislerin sahihini zayıfından ayıracak yeni bir yöntem ortaya koymamış, yeni bir hadis usulü belirlememiştir. Bu açıdan eş-Şafiî, fıkıh usulü tarihinde dönüm noktasıdır ama hadiste veya hadis usulünde değil. Eğer eş-Şafiî'den önce hüküm istinbatında hadisler kullanılmıyor olsaydı veya onun kurduğu usul sayesinde hadislere ayrıcalıklı bir yer kazandırılmış olsaydı, Fazlur Rahman'ın dediği doğru olabilirdi.

Hadis ilmi açısından eş-Şafiî'nin şüphesiz büyük katkıları olmuştur. Ancak hadis hareketinin İmam Şafiî ile başladığını söylemenin gerçeklere uymadığı düşüncesindeyiz. Bu açıdan İmam Şafiî, hadis ilmiyle uğraşan ve bu konuda eser yazan ilk kişi değildir. Hadis hareketinin daha önceden başlamış olduğunu, bugün elimizde mevcut olan Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) es-Sahîfetü's-Sahîha adlı eseri göstermektedir.[174] Bu sahife, resmî tedvin öncesinde de hadislerin yazılı vesikalar halinde tedvin

172 Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdürrahim (ö. 1176/1762), Hüccetullâhi'l-Bâliğa (I-II), (thk. Seyyid Sabık, Mısır, 1966, c. I, s. 308-311. Karaman,İslam Hukuku, s. 144.

173 Ebû Zehra, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, (çev. Prof. Dr. Abdulkadir Şener), Ankara 1990, s. 28.

174 Sandıkçı, Kemal, *Hemmâm b. Münebbih*, DİA., c. XVII, s. 188-189.

edildiklerini ve o sahifelerin, tıpkı daha sonraki hadis mecmualarında bulunanlar gibi Hz. Muhammed'in bazı hadislerinin tam kayıtları olduğunu göstermekte, dolayısıyla, hadislerin daha sonraki dönemlerde, hafızalardan yazıya geçirildiği şeklinde ileri sürülen müsteşrik görüşlerini temelden çürütmektedir.[175]

eş-Şafiî'nin usûlü, bazı noktalarda farklılık gösterse de, karakteristik olarak tipik bir ehl-i sünnet mezhebidir ve hadisler ile ilgili gelişmeleri, eş-Şafiî'ye bağlamak imkansızdır. Oysa Fazlur Rahman, neredeyse eş-Şafiî'yi yaşayan sünnetin katili olarak ilan etmektedir.

Fazlur Rahman'a göre, hadis, eş-Şafiî ile kesin bir zafer kazandıktan sonra, yaşayan sünnette, tersine bir hareket başlamış, mevcut uygulamalar geriye götürülerek, Hz. Peygamber'e isnad edilmiştir. O, bu görüşlerini açıklarken, ahlakî ve hikmetli vecizelerin, Hz. Peygambar'e isnat edilebileceğine dair hadisçilerin görüşünü(!) nakleder ve mantıksal bir çıkarsamayla, bunu hoş gören hadisçilerin fıkhî konularda da aynı şeyi yapabilecekerini ve nitekim yaptıklarını savunur. O, der ki:

"Bizzat klasik hadisçiler tarafından iyice bilindiği ve kabul edildiği üzere, ahlâkî vecizeler, ahlakı güzelleştirmeyi amaçlayan sözler ve hikmetler, Hz. Peygambere isnat edilebilir ve üstelik bu yapılırken, isnadın tarihsel olup olmadıklarına bile bakılmaz. Aslında gerçek anlamda Hz. Peygambere ait olması gereken, fıkhî ve kelâmî hadisler, yani imanla ve uygulama ile hadislerdi. Tarihsellik şartının aranmaması prensibi belli bir seviyede kabul edilince, bu prensibin bu seviyede sınırlı kalamayacağı hususunda şüphelerin ortaya çıkması tabiidir. Eğer biri, bir vecizenin ahlâkî bir gerçeklik içerdiğini ve dolayısıyla Hz. Peygambere isnat edilebileceğini düşünürse, şu halde birine göre ahlâkî bir değer ihtivâ eden fıkhî bir söz de niçin, aynı şekilde Hz. Peygambere isnat edilmesin? Hadis mecmualarının içeriklerinin çok büyük bir kısmı; ilk nesil Müslümanlarının sünnet-içtihatlarından, kaynağını ferdî görüşte bulan, ama zaman içinde sapıklıklara ve mezhepçi görüşlere karşı verilen amansız mücadelelerden ve kavgalardan sonra İcmâ statüsünü kazanan, yani cemaatın çoğunluğunun tasvibini almış, içtihatlardan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, ilk dönemlerin Yaşayan sünneti, ravi zincirlerinin zorunlu ilavesi ile birlikte hadisin aynasında yansımış

175 Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, Hadis Edebiyatı-Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri-İstanbul 1989, s.14 vd.

bulunuyordu. Bununla birlikte büyük bir fark söz konusuydu; sünnet, davranışla ilgili normlara bağlı olması sonucu büyük ölçüde ve öncelikle amelî bir fenomen olduğu halde, hadis, sadece fıkhî normların değil, aynı zamanda dinî inançların ve prensiplerin de vasıtası olmuştu." [176]

Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunun en büyük paradoksu bu ifadeler gibi görünüyorsa da –çünkü bu çelişki, eğer kabaca değerlendirilirse, onun sünnet yorumunu tümden ortadan kaldıracak güçtedir– aslında paradoks bulunmamaktadır. Yukarıdaki satırları okuyan birinin aklına şöyle bir düşünce gelebilir: "Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunun can damarı, sürekli büyüyen ve gelişen bir 'yaşayan sünnet' taraftarlığı değil midir? [177] Öyleyse hadisçiler de, yeni meselelere uygun hadis üretmekle, aynı canlılığı sağlamış, fakihlerin yaptığı şeyin bir benzerini yapmış olmuyorlar mı?" Sonuçlara bakarsanız, bu soruya olumlu cevap vermek gerekir; ancak burada çok önemli bir fark bulunmaktadır: Fakihler, yaşayan sünnete dayanır ve aynı zamanda onu geliştirirken, sonu gelmeyecek bir kaynaktan istifade ediyorlardı. Yani toplumlar var oldukça, yaşayan sünnet faaliyeti devam edecekti. Halbuki ona göre, hadisçilerin yaptığı şey, kendi fetvalarını, Hz. Peygamber'e isnat etmek, böylece ona meşruluk kazandırmaktı. Bir insanın ağzıyla sonsuza kadar konuşamayacağınıza göre, bu faaliyet, ister istemez bir noktada durmak zorunda kalacaktı. Örneğin günümüzde, Müslüman kamuoyunca meşru görülen kan nakli, Fazlur Rahman'ın sünnet yorumuna göre bir 'nebevî sünnet'tir; yürürlükte olan bir uygulamadır ve hatta, muhtaç olan kimsenin durumu göz önüne

---

176 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 58.

177 İmam Şafiî hakkındaki bazı değerlendirmeler için bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İmam Şafiî'nin Risalesinin Hadis İlmindeki Etkileri,* İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara,1997, c. 10, sy. 2, s. 87-99. Kırbaşoğlu'na göre, İmam Şafiî, hadis usûlünde ve hadislerin İslam'daki yerini belirlemede tekel oluşturmuştur. Bu makale Fazlur Rahman'ın Şafiî ile ilgili tezlerini, birtakım verilere dayandırarak güçlendirmek istemektedir. Kırbaşoğlu'na göre Şafiî, kendinden sonra gelen muhaddisler üzerinde mutlak bir otorite oluşturmuştur. Ona göre bunun göstergeleri, sünnetin bağlayıcılığına delil olarak Şafiî'nin gösterdiği ayet ve hadislerin sonraki hadis müdafaacıları tarafından aynı şekilde kullanılması, yine onun 'sünnetin hikmet olduğu' yorumunun diğerlerince benimsenmiş olması, sünnetin vahiy ürünü olduğuna dair görüşünün genel kabul görmesi ve 'sahih hadis' tanımının aynı şekilde diğerlerince de yapılmış olmasıdır. Aslında delil gösterilen ayet ve hadislerin birbirinin aynısı olması şaşılacak bir olay olarak görülmemelidir. Çünkü hem Kur'an, hem de hadis, kapsamı belli olan kaynaklar olduğundan, bu konuda kullanılan malzemeler ister istemez birbirine benzeyecektir. Hatta sonradan gelenlerin, Şafiî'nin gösterdikleri delillere ilaveten değişik ayet ve hadislere işaret ettikleri ve geliştirmeye çalıştıkları da bir gerçektir. Erike hadisinin sadece Şafiî tarafından rivayet edildiği, ondan önce kimsenin bu hadisi rivayet etmediği iddiası doğru olsa bile, bu onun fert hadislerinden biri sayılır ki, bir çok muhaddisin bir çok fert hadisleri olduğundan bunda bir gariplik olmaması gerekir. Kırbaşoğlu, sünnetin vahiy ürünü olduğu düşüncesinin de ilk olarak Şafiî tarafından ortaya atıldığını, çünkü bu konuda yazılı en eski kaynağın er-Risâle olduğunu söylemektedir. Bkz. agm., s. 93 vd.

alındığında, İslam'ın teşvik ettiği bir uygulama olarak görülmektedir. Hadisçilerin metoduyla bu mesele, nasıl çözülecektir? Onun meşruluğunu gösteren bir hadis olmadığı gibi, günümüz aliminin, bu konuyla ilgili bir hadis üretme imkanı da bulunmamaktadır.

Aslında Fazlur Rahman'ın cümlelerine bakarsanız, hadisçiler yeni fetvalar üretmeyip, mevcut uygulamayı, yani yaşayan sünneti alarak, başına senet uydurup 'paket'lemekteydiler. İşte biz, onun bu görüşünü anlamış değiliz; hadisçiler, mevcut uygulamayı beğeniyorlarsa, fakihlerle olan ihtilafları nedir?

Fazlur Rahman, sünnet yorumunu dört maddede şöyle özetler:

1. İlk dönem Müslümanlarının sünneti, kavram olarak az ya da çok genel bir şekilde Hz. Peygamberin sünnetine sıkı bir şekilde bağlıydı. Bu bakımdan Müslümanların ilk dönem uygulamasının Nebevî sünnet kavramından ayrı bir şey olduğu görüşü tutarlı bir görüş değildir.

2. Ancak bu ilk dönem İslamî sünnetin özel muhtevası, büyük ölçüde bizzat Müslümanların ürünü idi.

3. Bu içeriğin yaratıcı gücü, pek spesifik bir şey olarak kabul edilmeyen Nebevî sünnetin genel yönetimi altında icmâ' olarak şekillenen kişisel içtihat idi.

4. Sünnetin ya da ikinci anlamdaki sünnetin içeriği icmâ' ile aynıydı. Bu bir bütün olarak cemaatın, Nebevî sünnetin içeriğini yaratma ve tekrar yaratma hususundaki zorunlu yetkiyi üstlenmiş olduğunu ve icmâın ise bu yeni içeriğin doğruluğunun saptanması, yani yanılmazlığın (ismet) sağlanması için garanti olduğunu gösterir.[178]

Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunu, burada noktalamış bulunmaktayız. Onun yorumunda, dikkate alınması gereken yerler olduğu gibi, zayıf ve eksik gördüğümüz, katılmadığımız yerler de bulunmaktadır. Genel çerçeveyi kaybetmemek ve bütünlüğü bozmamak için, ne Fazlur Rahman'ın öne sürdüğü kanıtlara yer verdik, ne de –bazen, kısaca işaret etmekten başka– kendi eleştirilerimizi yaptık. Yine aynı endişelerle, onun sünnet yorumuna eleştirilerimizi de kanıtlara dalmaksızın, genel olarak yapacak, daha sonra, Fazlur Rahman'ın kanıtlarını açıklarken, onlarla ilgili tenkitlerimizi de, kanıtlarıyla beraber sunacağız.

178 Fazlur Rahman, Metodoloji Sorunu, s. 32.

C. FAZLUR RAHMAN'IN SÜNNET YORUMUNA ELEŞTİRİLER

Fazlur Rahman'ın endişeleri yersiz ve ulaşmak istediği amaçlar, yabana atılacak cinsten değildir. O, Doğuyu ve Batıyı çok iyi tanıyan, geçmişin ve günümüzün problemlerinden haberdar olan biri olarak, İslam'ın canlı mesajını, modern insana ulaştırabilmenin çabası içindedir. Bu nedenle, onun sünnet yorumu, Pakistan gibi, geleneksel İslam anlayışının hakim olduğu bir toplumda, görüşlerini kabul ettirebilme çabasının izlerini belirgin bir biçimde taşımaktadır. Fazlur Rahman, sonuç olarak, günümüzde işlev görebilecek bütüncül bir sünnet yorumu ortaya koymayı başarmış sayılabilir. Bununla birlikte kurduğu bu yapı, sorunsuz değildir.

Öncelikle, günümüz modern Müslümanının teorik veya pratik amaçlarla kurmaya çalıştığı bir yapıyı, mutlaka ilk nesillere onaylatma ihtiyacı duymasını gereksiz ve yararsız bulmaktayız. Asla geçmişi anlamaya değil, tamamen günümüzü düzenlemeye yönelik olan Fazlur Rahman'ın sünnet yorumu, bu ihtiyaç nedeniyle, hem yazarın hem de okurun enerjilerini israf etmektedir. Fazlur Rahman, pek çok modern düşünür gibi, günümüzü düzenlemeye çalışırken, işe, geçmişi düzenlemekle başlamakta, böylece, geçmişteki durumun, bugüne vermek istediği düzene uygun olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bize göre bu, boşuna bir çabadır.

Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunu eleştirmeye, Hz. Peygamber'in sünneti kavramıyla başlayalım. Hz. Paygamber, yaşadığı dönemde, kendi toplumunda, tarihin akışını değiştirecek, bir dönüşüm başlatmıştır. Bu, kabul edileceği gibi, kolay bir iş değildir ve toplumun basit günlük işleriyle ilgili birkaç, sıradan düzenlemeyle, böylesine büyük bir değişim gerçekleştirilemez. Sadece, Kur'an'daki hüküm ayetlerinin topluma uygulanışı göz önüne alınsa bile, Hz. Peygamber'in bu süreçte, çok sayıda uygulamalarının olması gerekir ve bunlar, ashabı tarafından mutlaka gözlemlenmiş, onlarda iz bırakmış olmalıdır. Aslında bundan daha önemlisi, Yahudilerin Musa'sı, Hıristiyanların İsa'sı gibi bir peygamberin kendi içlerinde bulunduğuna iman etmiş olan ashap, tarihin çok özel anlarından birinde yaşadıklarının şuurundaydılar. Bu şuurun kaynağı Kur'an'dır: O, beklenen kişiydi, peygamberlerin sonuncusuydu, ona uymak, Allah'a uymak anlamına geliyordu... Böylesine özel kabul edilen birinin, sözlerinin, hareketlerinin, uygulamalarının... dikkatle izlenmemiş olması düşünülemez. Bu nedenle, Fazlur Rahman'ın, nebevî sünnetin

çekirdeği olarak gördüğü Hz. Peygamber'in sünnetinin, sayıca az ve bunların da sıradan günlük işlerle ilgili olduğu görüşüne katılmıyoruz.

Kesin bir şekilde vurgulamak gerekir ki, Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları, onun döneminden itibaren büyük bir otoriteye sahipti ve sonradan, ona yalan veya yanlış isnatta bulunulmasının nedeni de, bu otoritenin belirleyiciliğinin cazibesiydi. Hadis hareketi, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlamış ve gün geçtikçe, hızlanmış ve yaygınlaşmış, ortaya çıkan yalan veya hatalı rivayet ve isnadların çoğalmasıyla, hadis rivayeti sistemleştirilmiştir.

Hz. Peygamber'in sünnetinin bile sadece ona ait olmayıp, ilk kuşak toplumuna mal edilmesi gerektiği, çünkü Hz. Peygamber'in otoritesinin, anlatılamayacak bir şekilde demokrasiyle iç içe olduğu görüşünü, tamamıyla, geçmişi bugüne göre düzenleme çabası olarak görüyor, bu tür sözlerin hiçbir anlam ve değeri olmadığı için, tartışmadan geçiyoruz.

Hz. Peygamber'in sünnetinin, içtihatlarla genişleyerek yaşayan sünneti oluşturması düşüncesi, bize göre netleştirilmesi gereken bir düşüncedir. Bizim tarihsel bilgilerden anladığımıza göre, İslamî geleneğin yayılması ve çeşitlenmesi, Fazlur Rahman'ın anlattığından daha farklıdır. Müslümanlar tarafından fethedilen yerlere, onların idarî işlerini yürütecek, onlara İslam'ı öğretecek, onların davalarına bakacak kimselerin gönderildiği bilinen bir gerçektir. Bu insanlar, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını bilen, dirayetli kimselerden seçiliyordu. Onlar gittikleri şehirde, şehrin örfünü de dikkate alarak kararlar verdiler, uygulamalarda bulundular, ve belirli bir zaman içinde bir teamüller kümesi oluştu. Bu insanlar, sadece birer idareci olmayıp, aynı zamanda dinî temsilci durumunda olduklarından, Kur'an'ı, Hz. Peygamber'den duyduklarını, onunla beraber yaşadıkları olayları anlatıyor, insanları hayra yönlendirmek için, çeşitli kaynaklardan duydukları birçok hikaye naklediyor, ayetlerle ilgili çeşitli görüşler ileri sürüyorlardı. Bütün bu faaliyetler, toplum içinde karşılık bularak, bir süre içinde, şehrin geleneğini oluşturmuştur. Belli başlı her Müslüman şehri, böyle düşünmek gerekir. Bu süreç içinde hadis rivayetleri hızlanarak devam etmekte, bu arada, sözler birbirine karışmakta, uzayıp kısalmakta, ve insanların ağzında değişime uğramaktaydı. Bazı muhaddislerin titiz çalışmalarına rağmen, bu karışıklığın önüne geçilemedi ve Hz. Peygamber'e ait olduğu kesin bir şekilde ortaya konulmuş hadislerden oluşan bir hadis mecmuası oluşturulamadı.

Fiilen, elimizde mevcut olan hadis veya haberlerin bir bölümünün, hicrî II. ve III. dönemin atmosferini taşımasının nedeni yukarıda belirtilen karışıklıktır. Yalnız sahabe ve tabiûn fetvaları hadisleşmekle kalmamış, onlarla birlikte, pek çok hikaye, efsane, darb-ı mesel, vecize... de hadis veya haber formatında rivayetler arasına karışmıştır. Bu karışıklık ne fakihlerin, ne de muhaddislerin onayladığı bir durum değildir.

Fakihler, Kur'an ve sünnet otoritesine bağlılıklarının yanı sıra, verdikleri fetvalarla toplumun işlerini idare ettiklerinden dolayı, mutlaka pratik yararları düşünmek zorundaydılar. Halbuki gün geçmiyordu ki, hadis toplamak için, şehirler arasında seyahat edip duran ravilerden yeni rivayetler duymasınlar. Bu durum, fakihleri zora sokuyor, hadisleri ya mevzû, zayıf veya şazz görmek ya da tevil etmek zorunda kalıyorlardı. Hadis rivayetinin kontrolsüzce yayılması ve başkalaşması, fakihlerden daha çok, işinin ehli olan muhaddisleri endişelendiriyordu. Tarih ve tefsirle ilgili rivayetleri toplayan tarihçi ve tefsirlercilerin aksine, ilk muhaddislerin genel ortak amacı, bir konuda, bulabildikleri her rivayeti kitaplarına almak değil, konusuna bakmaksızın, bulabildikleri sahih isnadlı rivayetleri bir araya getirmekti. Hadisçilerin bu çabaları batılı müsteşrikler tarafından gözardı edilmiş, önemsiz bir ayrıntı olarak görülmüştür. Onlara göre örneğin, Mâlik'in Muvatta'ında olan bir rivayetle, İbn İshak'ın hatta Sa'lebî'nin Tarîh'lerinde olan bir rivayet arasında hiçbir fark yoktur.

Benzer gerekçeler yüzünden, hadislerin, yaşayan sünnetin paketlenmiş hâli olduğu görüşüne de kısmen katılmıyoruz. Çünkü hadisler içinde, gerçek anlamda Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını anlatan rivayetler –ki bunların sayısı hiç de az değildir– bulunduğu gibi, daha sonraki dönemlere ait olması gereken rivayetler de vardır. Bu ikisinin dışında, hiçbir zaman kabul görmemiş kimi aykırı görüşler de rivayetler arasına bir şekilde girebilmiş, sonraki dönemlerde ortaya çıktığı bilinen, bununla birlikte topluma mal olan birçok uygulama da, hadisleşmeden, sadece haber olarak kalmıştır.

Fazlur Rahman, sünnet yorumunu güçlendirmek için, çeşitli örnekler vermiş, bazı rivayetleri söz konusu edinerek, onlarla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak onun verdiği örnekler, ortaya koyduğu bütüncül sünnet yorumunu, güçlendirmek bir yana, taşıyacak güçte bile değildir. Dikkate değer gördüğümüz bazı örnekleri burada değerlendirmeye çalışacağız.

1. Mâlik'in "Bizde Sünnet Olan Budur" Sözü

Yukarıda da değindiğimiz gibi Fazlur Rahman, Mâlik'in, Medine'deki uygulamalara işaret eden sözlerine büyük önem atfetmektedir. O der ki:

"İmam Mâlik, her hukûkî konunun başında, ya Hz. Peygamberden ya da varsa sahabeden ve özellikle ilk dört halifeden bir hadis zikreder. Bunu genellikle şu değerlendirme takip eder: 'Bu aynı zamanda bizde olan sünnettir', 'Fakat bizde olan sünnet şudur' ya da daha sıkça, 'Üzerinde görüş birliğine vardığımız uygulama şudur...' Yine sünnet terimi ile ilgili olarak bazen sadece, 'Bizde olan sünnet şudur...' bazen de 'sünnet geçti...' der."[179]

Fazlur Rahman'ın bu konuda sormadığı, ama mutlaka sorulması gereken bir soru vardır: Neden Kûfe'den, Şam'dan veya başka bir yerden birisi değil de, Medine'de yaşamış olan Mâlik, bu sözü söylemektedir? Medine, Hz. Peygamber döneminde, İslam devletinin merkeziydi ve bu nedenle, sünnet olarak isimlendirilebilecek uygulamaların büyük bir çoğunluğu bu şehirde meydana gelmiş; Hz. Peygamber'in sözleri ve başlattığı uygulamalar, önce bu şehirde yerleşmişti. Hz. Peygamber'in uygulamalarını yaşamış olan kimseler de, çoğunlukla Medine'deydi. Bu nedenlerden dolayı, İmam Mâlik, Medine'deki yerleşik uygulamaya büyük önem vermekte, verdiği fetvalarda, ona uygun davranmaya çalışmaktadır. Ona göre, Medinelilerce sürdürülen bir teamül, mutlaka, Hz. Peygamber'in uygulamalarında dayanmakta olup, dinî bir kanıt sayılır. Eğer Mâlik, örneğin Kûfe'de yaşamış olan biri olsaydı, yukarıdaki cümlelerden hiçbirini söyleyemeyecekti. Nitekim hiçbir Kûfeli, kendi şehrinin teamüllerini dinî bir kanıt olarak sunmamıştır.

Fazlur Rahman, daha sonra yine Mâlik'in Muvatta'ından bir örnek verir. (Bu örnek Schacht'ın kitabında verilen örneğin aynısıdır). Biz konunun açık bir şekilde ortaya çıkması için her iki yazar tarafından kısmen verilen örneği, Mâlik'in kendi kitabından alıntılayacağız:

"Abdurrahman b. Avf'ın rivayet ettiğine göre Resûlullah, ortaklar arasında taksim edilmemiş şeylerde şuf'a ile hükmetmiştir. Eğer aralarında haddler vâki olmuşsa onlar için şuf'a yoktur. İmam Mâlik der ki: 'Bizde, kendisinde ihtilaf olmayan sünnet de budur.' İmam Mâlik, kendisine ulaştığına göre Said b. Müseyyib'e şuf'a hakkında: onunla ilgili herhangi bir sünnetin olup olmadığı sorulmuş, o demiş

179 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 26.

ki: 'Evet, şuf'a evlerde ve arazilerde ve ancak ortaklar arasında olur.' "[180]

Schacht'ın buradan çıkardığı sonuca göre, şuf'a hakkında Resûlullah'tan gelen herhangi bir hadis yoktur; çünkü Saîd b. Müseyyib, Resûlullah'tan herhangi bir rivayette bulunmamıştır; ilk olarak zikredilen, Abdurrahman b. Avf'a ait rivayet ise, daha sonraki bir döneme ait olup, senedi düzmecedir.[181]

Fazlur Rahman ise Mâlik'in aynı sözünden şu sonucu çıkarır:

"Şimdi 'bu bizde olan bir sünnettir' ibaresi ile 'şuf'a ile ilgili herhangi bir sünnet var mıdır?' cümlesinde geçen sünnet teriminin iki kullanışı arasındaki açık farklılığı görmek son derece önemlidir. Birinci durumda 'uygulama' ya da 'Medine'de yerleşmiş uygulama' anlamına gelirken, ikinci durumda bu anlama gelmez; çünkü üzerinde ittifak edilmiş bir uygulama karşısında 'bununla ilgili herhangi bir sünnet var mıdır?' denmez. Şu halde bu durumda sünnet 'otoriter' veya 'kuralsal' bir emsal anlamına gelebilir."[182]

Yani, İbn Müseyyib'e soru soran kişi, sünnet kelimesini kullanırken, herhangi bir rivayetin olup olmadığını soruyordu. Böyle sorması normaldir, çünkü hadis ile sünnet, birbirinin yerine her zaman kullanılmıştır. İbn Müseyyib de, hadis nakletmeyip, böyle bir uygulamanın sünnet olarak uygulandığını söylemiştir. Onun, cevaben bir hadis rivayet etmemesinden, bu konuda hiçbir hadis olmadığı anlamı elbette çıkarılamaz. Fakat, Fazlur Rahman, şuf'a hakkında hiçbir rivayetin olmadığını, bununla birlikte yerleşik bir uygulama olduğunu ve bunun da tabiûn tarafından sünnet olarak algılandığını söylemek istemektedir. Halbuki İmam Mâlik, Medinelilerin uygulamasından önce, konuyla ilgili hadisi, baştan rivayet etmiş ve bu rivayeti güçlendirmek için mevcut uygulamayı da ondan sonra zikretmiştir. Sayın Ünal'ın tespit ettiği gibi:

"Mâlik'in 'sünnet bize göre böyledir' ifadesiyle İbn Müseyyib'e sorulan 'Bu konuda herhangi bir sünnet var mı?' sorusundaki sünnet tabirlerini, birincisini, 'Medine'nin yerleşik tatbikatı', ikincisini 'normatif örnek davranış' şeklinde ayıran Fazlur Rahman, bize göre burada bir yanlış anlama içindedir. Çünkü Mâlik, Peygamberden nakledilen hadisi

180 Suyûtî, Celalü'd-Dîn Abdu'r-Rahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505),Tenvîrü'l-Hevâlik Şerhun 'Ala Muvatta-i Mâlik (I-III), Beyrut tsz., c. II, s.192.

181 Schacht, Origins, s. 61.

182 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s.27.

zikrettikten sonra kendi uygulamalarının da bu istikamette olduğunu belirtmekte, arkasından Said b. Müseyyib ve Süleyman b, Yesar'dan da aynı meâlde ifadelerin kendisine ulaşmış olduğunu kaydetmekle bu konudaki Peygamber sünnetini teyit etmektedir. Şayet Mâlik, Said b. Müseyyib'e sorulan soruyla 'Medine'nin yerleşik tatbikatının' dışında bir sünnet araştırıldığını biliyorduysa, ne diye Peygamberden nakledilen hadislere kitabında yer vermekte ve tatbikatlarının da buna göre olduğunu söylemektedir?"[183]

İsmail Hakkı Ünal, Fazlur Rahman'ın değerlendirmesini başka bir açıdan tenkit ederek der ki:

"Ancak İslam öncesi Arap tatbikatını normatif olarak kabul etmeyen Fazlur Rahman'ın bu sünneti, sahabi veya tabiîye atfetmesi kanaatımızca makul değildir. Çünkü cahiliye döneminden itibaren var olan ve Hz. Peygamberin de malumu bulunan bir konuda sahabî veya tabiînin sünnet vaz' etmesi normal görülemez. Bu durumda sahabe veya daha sonraki nesiller muhtelif bir uygulama ortaya koyabilirler ki bu konuda en azından Muvatta'da herhangi bir işaret yoktur."[184]

Sonuç olarak, Mâlik'in *"Bizde sünnet budur"* şeklindeki ifadesi, yine onun tarafından kullanılan *"Bizde emir böyledir"*, *"Bizde amel böyledir"* ifadeleri ile aynı manadadır. İmam Mâlik bununla Medine'de bilinen bir uygulamaya işaret etmekte ve Medine'nin sünnetin beşiği olması nedeniyle, bunun bir kanıt olarak ileri sürmektedir. Sayın Ünal'ın dediği gibi:

"Kanaatımızca İmam Mâlik'in 'Bize göre sünnet budur', 'Bizde uygulama böyledir' gibi ifadeleri Medine'de İslam öncesinden beri var olan ve Kur'an'dan ve Hz. Peygamberin sünnetinden bağımsız gelişen bir hukukî geleneğe değil, (Irak, Suriye gibi) diğer beldelerle aralarındaki fıkhî ihtilafa işaret eden tabirlerdir. Yine onun "Duyduğum şeylerin en güzeli budur", "Bana hoş gelen budur" gibi ifadeleri de fakihlerin kendilerine ulaşan çok sayıda Peygamber hadisleri sahabe ve tabiinin görüşleri arasından yaptıkları bir tercih faaliyetidir. Şayet onlar, sahabe ve tabiinin görüşlerine büyük önem vermişlerse bu, onların Peygamberden veya onu görenlerden bir şeyler işitmiş veya görmüş olmaları ihtimalinden dolayıdır."[185]

183 Ünal, *Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı*, s. 289.

184 Ünal, agm., s. 288.

185 Ünal, agm., s. 289.

2. Ebû Yusuf ile Evzaî Arasındaki Bir Tartışma

Tatırşılan konu, 'eğer bir kimse daru'l-harpte Müslüman olduktan sonra evini terk edip Müslümanlara katılacak olursa, daha sonradan evinin bulunduğu topraklar Müslüman ordusunun eline geçtiği takdirde, bu şahsın önceden elinde bulundurduğu mülk, ona geri mi verilir yoksa o mülk de ganimetten mi sayılır?' meselesidir. Bu soruya Ebû Hanife 'ganimet mallarından sayılıp o şahsa geri verilmez' şeklinde cevap vermiştir. Evzaî ise onun bu fetvasını ret ederek Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasındaki uygulamasını örnek gösterir. Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra, malları eski sahiplerine iade etmiştir Evzaî: "Kendisine uyulmaya ve sünnetine sarılmaya en layık olan kimse Hz. Peygamberdir" diyerek doğru olan görüşün bu, olduğunu savunur. Ebû Hanife'nin fetvasını savunan Ebû Yusuf ise Mekke'nin fethinin özel bir konumu olduğunu, diğer yerlerin oraya kıyaslanamayacağını söyleyerek, Hz. Peygamberin Havazin, Benî Müstalik ve Hayber'deki uygulamalarını delil gösterir.[186] Bu tartışma fakihler arasında varlığını garipsemediğimiz içtihat farklılığından doğan bir tartışmadır. Fazlur Rahman ise bu tartışmayı daha farklı bir şekilde yorumlayarak şu sonuca ulaşır: *"Buradan çıkarılması gereken en açık sonuç şudur: Şartların gerektirdiği durumlarda kurala aykırılık bir kural olarak uygulanmalıdır."*[187] Ne Ebû Hanife, ne Ebû Yusuf ne de Evzaî, "Şimdiye kadar uygulama böyleydi ama, şartlar artık bu uygulamayı geçersiz kılıyor, bu nedenle şöyle olmalıdır" gibi bir anlayışta olmadıklarına göre, onun ulaştığı bu sonucu, biz yine 'geçmişi, bugüne göre düzenlemek' şeklinde nitelendireceğiz.

Ebû Yusuf'un Hz. Peygamberin Mekke fethindeki uygulamasını istisna sayıp, fıkhî ıstılaha göre sünnet sayılamayacağını, Evzaî ise, Ebû Yusuf'un delil aldığı Peygamber tatbikatının farklı bir amacı olduğunu dolayısıyla bu konuda fıkhî anlamda sünnet teşkil edemeyeceğini belirtmektedir. Ancak ne Ebû Yusuf ne de Evzaî'nin yerleşik uygulamaya (yaşayan sünnete) karşı çıkılabileceği gibi bir iddiaları yoktur. Onların yaptıkları, hüküm kaynağı olarak farklı olayları esas almalarıdır[188]

Fazlur Rahman'ın –bize göre– buradaki hatası şu iki noktadan kaynaklanmaktadır.

---

186 Ebû Yusuf (ö. 132/798), Kitabü'r—Red ale's-Siyeri'l-Evzâî, (nşr. Ebû'l-Vefa el-Efgânî), Kahire 1357/1938, s. 129 vd.

187 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s. 45.

188 Ünal, agm., s. 289.

1. Her şeyden önce, görüldüğü gibi burada iki müçtehit imam, Hz. Peygamberin farklı uygulamalarını esas almakta ve onlara farklı vurgular yapmaktadır. Bu, müçtehit imamların delil üzerinde yaptıkları metodolojik bir tartışmadır ve Hz. Peygamberin hangi uygulamasının kuralsal olduğunun tespiti üzerinde yoğunlaşmaktadır.

2. Mekke'nin fethi gerçekten de istisnai bir durumdur. Çünkü orası 'Belde-i Haram' olup savaşılmaksızın ele geçirilmiştir. Oradan elde edilen mallar, çoğunlukla ilk Müslümanlara aitti. Bu nedenle, Hz. Peygamber, şehri ele geçirmek için fazlaca bedel ödenmemiş olmasını da göz önüne alarak, malları eski sahiplerine vermiş ve ensar da bu duruma ses çıkarmamıştır. Ebû Yusuf bu yüzden Evzaî'nin verdiği bu örneğin diğer fethedilen şehirler için genel bir örnek olamayacağını ifade etmek istemektedir.[189]

Fazlur Rahman Ebû Yusuf'un kitabından bir başka örnek daha verir[190] Burada Evzaî, esirlerin darü'l-harpte satılmaları konusunda Halife II. Velid'in (126/744)'te öldürülüşüne kadar Müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf olmadığını söyler. Ebû Yusuf, esirlerin darü'l-İslam'a girilmeden satılmasını kerih gören Ebû Hanife'yi müdafaa sadedinde şöyle der: "Haram ve helale taalluk eden bir hükümde, insanlar böyle yapmaktaydılar gibi bir söze istinat edilemez. Çünkü insanların çoğu helal olmayan ve yapmamaları gereken şeyleri yapıyorlar Burada esas alınacak şey sadece Resulullah'ın sünneti ve onun geçmiş ashabının ve fukahanın uygulamalarıdır. [191]

Aynı örneği veren Schacht, son cümleyi doğru anlamış ve orijinal metni de yanına koymuştur. Ancak Fazlur Rahman muhtemelen yanlış anlamadan mütevellit değişik bir tercüme yapmıştır. Şöyle ki: ibarede 'an Resulillah'dan sonra gelen 've' atıf harfini 'ev' şeklinde okuyarak "The basis of Judgement should be the sunnah of the Prophet or of the early generations (salaf)"[192] şeklinde çevirmiş ve Hz. Peygamberin sünnetinin yerine sahabe ve fukahanın sünnetinin de ikame edilebileceği gibi farklı bir anlamaya yol açmıştır.[193]

189 Ayrıca bkz. Sifil, Ebû Bekir, *Fazlur Rahman'ın Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu Adlı Eserine Eleştirel Bir Yaklaşım*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1997, c. X, sy. 3, s. 151; Aynı yazar, Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II, İstanbul 1998, s. 106 vd.

190 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu, s. 43, krş. Schacht, The Origins, 74-75; Ebû Yusuf, age., s. 75-76.

191 Ebû Yusuf, age., s. 76.

192 Fazlur Rahman, Methodology, s. 30.

193 Ünal, agm., s. 290.

Evzaî ve Mâlik'in de içinde bulundukları ilk devir fakihleri Fazlur Rahman'ın savunduklarından farklı olarak Hz. Peygamberin sünnetini onun dışında hiçbir uygulamayla aynı değerde görmemişlerdir. Evzaî ve diğerleri şayet ulemanın, siyasi ve idari yöneticilerin tatbikatını delil olarak ileri sürmüşlerse bu, Hz. Peygamberin sünnetinin de o yolda olduğunu ispat içindir.[194]

Ebû Yusuf, rivayetlerin çoğaldığını, bu yüzden kitap ve sünnete uygun olmayan ve fakihlerce bilinmeyen rivayetlerin kabul edilmemesi gerektiğini belirttikten sonra: *"Şaz hadislerden sakın; cemaatın amel ettiği, fukahanın bildiği Kitap ve sünnete uygun hadisi al"* demektedir.[195] Fazlur Rahman metinde geçen ibareyi *'keep close to collective spirite (al-Jamaah) of hadith: Hadisin ortak ruhuna yapış'* şeklinde çevirmiştir. Daha sonra Ebû Yusuf'un "Kur'an ve maruf sünneti kendine rehber yap, buna tabi ol" ifadesini nakleden Fazlur Rahman, "böylece Ebû Yusuf, hadisin kolektif tabiatı ve ruhunun ölçüsü olarak 'maruf sünnet'i esas almıştır" demektedir. Bu arada bu kolektiflik veya 'ortak tabiat' teriminin çok önemli olduğunu ve bunun daha sonra sünnet terimiyle bağlantılı olarak Müslümanların çoğunluğuna veya müşterekliğine (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) tahsis edildiğini söylemeyi de ihmal etmemiştir.[196]

Fazlur Rahman'ın farklı anladığı ibareyi daha iyi kavrayabilmek için Ebû Yusuf'un şazz hadisle neyi kastettiğini bilmek yeterlidir. Ona göre şazz hadisler tek hadislerdir:

> *"Ne Resulullah'ın iki at için (ganimetten) pay verdiği, ne ondan ne de onun herhangi bir ashabından, bir hadis dışında başka bir hadis bize ulaşmamıştır. Tek hadis, bize göre şazzdır; onu almayız (onunla amel etmeyiz)."*[197]

Ebû Yusuf'un daha önceki ifadesinde, sakınılmasını istediği şazz (tek) hadise karşılık, çoğunluğun (cemaat) bilip amel ettiği hadisin delil alınmasını istemektedir. Bunun dışında başka bir mana aramak gereksizdir.[198] Ebû Yusuf, hiçbir kitabında, Fazlur Rahman'ın anladığı

194 Ünal, agm., s. 290.

195 Ebû Yusuf, age., s. 31; Krş. Fazlur Rahman, Metodology, s. 35, Schacht, The Origins, 28.

196 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 49.

197 Ebû Yusuf, age., s. 41, ayrıca bkz. s. 105. Fazlur Rahman Ebû Yusuf'un er-Red kitabındaki *bu ifadelerini şöyle tercüme etmiştir: "Bir at dışında iki ata hisse verildiğine dair bize Hz. Peygamberden ya da sahabilerin herhangi birinden, 'ferd' bulduğumuz ve dolayısıyla sahih kabul etmediğimiz bir hadis dışında hiçbir hadis gelmemiştir."* Bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 48.

198 Ünal agm., s. 291.

anlamda, 'sünnetin ortak ruhundan' söz etmemiş, bu anlama gelebilecek bir beyanda da bulunmamıştır. Onun kastettiği tamamen, yaygın olarak bilinen, sahihliği kabul görmüş hadislere itibar edilmesi gerektiğidir. Fazlur Rahman'ın bu görüşünü de 'geçmişi bugüne göre düzenleme' çabası olarak değerlendiriyoruz.

3. "Sünnet Kur'an'a Hükmeder Ama Kur'an Sünnete Hükmetmez" Sözüyle İlgili Yorumu

Bu özdeyiş, Yahya b. Kesîr'e (ö. 129/746) aittir.[199] Buna benzer bir başka sözü, Evzâî söylemiştir: *"Kitap, sünnete, sünnetin Kitap'a olduğundan daha çok muhtaçtır"* sözüdür.[200] İbn Mukaffa'nın da bu anlamda bir sözü vardır.[201] Ahmed b. Hanbel, bu konuda kendisine sorulan soruya: *"Bunu demeye cesaret edemem ama sünnet Kur'an'ı beyan eder"* şeklinde cevap vermiştir.[202]

Fazlur Rahman der ki:

"Sünnet Kur'an'a hükmeder, ama Kur'an sünnete hükmetmez; bu ifadeler, bu arka plan olmadan, sadece şaşırtıcı değil, aynı zamanda apaçık bir küfürdür. Bu özdeyişin söylemek istediği gerçek şudur: Cemaat (toplum), belli tarihî bir durumda, Hz. Peygamberi eyleme geçiren ruhun yönetiminde, vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan, Hz. Peygamberi harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir."[203]

Görüldüğü gibi, Fazlur Rahman, her fırsatta sünnetin kaynağının toplum olduğunun altını çizmektedir.

Yahya b. Kesîr ve diğerleri bu sözleri söylerken Resûlullah'ın masumiyetinden cesaret alarak söylemiş olmalıdırlar. "O hevâsından konuşmaz, (konuştukları) vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir"[204] ve benzeri ayetlerden hareketle onlar, Hz. Peygamberin her söylediğinin vahiy eseri olduğunu savunuyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber, herhangi bir konuda hüküm vermişse, bu hüküm, bir vahiy eseri olarak Kur'an'la aynı

199 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Saîd, (ö. 463/1071), Kitabü'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye, Haydarabad 1357/1938 s.14-15.

200 Subhi es-Sâlih, Ulumu'l-Hadis ve Mustalahuhu, Beyrut 1962, s. 296.

201 Hatîb el-Bağdâdî, age., s. 14-15.

202 Bu konuda bilgi için bkz. Okiç, Tayyip (ö. 1398/1977), Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler, Ankara 1959, s. 120.

203 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 32-33.

204 Necm 53/3-4.

kaynaktan gelmekte ve doğrudan uygulamaya dayandığı için, Kur'an'daki emir ve nehiyleri sınırlandırmakta veya genişletmektedir. Onların bu sözü söylemelerindeki bir başka neden, ahkâmla ilgili pek çok ayrıntının, sünnete dayanmış olmasıdır. Bu sözle şunu demek istemektedirler: 'Eğer Kur'an ayetleri olmasaydı, mevzular ve açıklamalar yönünden, İslam şeriatında bir eksiklik meydana gelmezdi, ama eğer sünnet olmasaydı, mevcut şer'î hükümlerden pek çoğu bilinemezdi.' Daha önce de değindiğimiz gibi, Fazlur Rahman ise, ancak Hz. *Peygamberin hükümleri* yerine nebevî sünnet, Hz. Peygamber'i hareket geçiren ruh, oturtulduğu takdirde, bu sözün doğru kabul edilebileceğini, aksine takdirde bunun küfür sayılacağını söyler.

4. Bir Erkek ve İki Kadının Şahitliği

Fazlur Rahman, sünnet yorumunu desteklemek için, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliği yerine geçmesi ile ilgili kurala da atıfta bulunur:

"Kur'an-ı Kerim, (zina vb. durumlar dışındaki) bir çok durumda, karar verebilmek için iki erkeğin ya da bir erkek ve iki kadının şahitliğinin gerekli olduğunu şart koşmaktadır. Bununla birlikte yerleşmiş uygulama gereği, medenî davalar, bir şahide ilaveten yeminle karara bağlıyordu. Bazı kimseler, Kur'an'ı Kerim'i ileri sürerek, bu uygulamaya karşı çıktılar. İmam Mâlik, Muvatta adlı eserinin "Yemin ma'a şahid" kısmında, büyük olasılıkla adlî yargılama yönetiminin gerektirmesi sonucu, ortaya çıkmış olan bu yerleşmiş uygulamayı onaylamaktadır. Ayrıca İmam Mâlik, bu hususta bir hadis de rivayet eder; ancak sonuçta yerleşmiş uygulamaya dayanır." [205]

Fazlur Rahman'ın verdiği örnekte, sözü edilen –borçların yazılmasıyla ilgili– ayet şöyledir:

"Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)."[206]

Mâlik'in rivayetleriyle kastettiği hadisler ise, onun Muvattâ'ında şöyle yer almaktadır: İmam Mâlik'in Ca'fer b. Muhammed'den onun da babasından rivayetlerine göre:

205 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 33.
206 Bakara 2/282.

"Resûlullah Sallallahu aleyhi ve sellem yemin ve bir şahit ile hüküm vermiştir." [207]

Burada Resûlullah'ın bir uygulamasından bahsedildiği açık olarak belli olmaktadır. İmam Mâlik Hz. Peygamberin bu uygulamasını zikrettikten sonra, Ömer İbn Abdü'l-Azîz'in bir fermanından bahsedip, onun Kûfelilere yemin ve bir şahit ile hükmetmelerini emrettiğini rivayet eder. Bu da Resûlullah'ın bir uygulamasına uygun olarak bir tabiînin uygulamasıdır. Mâlik, görüşünü desteklemek için tabiûndan bir başka örnek daha verir ve sonra: "Var olan uygulama yemin ve bir şahit ile hüküm vermektir."[208] der. Burada açıklanan konu, mal alım satımıyla ilgili olup, bütün şahitlikleri kapsamamaktadır. Nitekim İmam Mâlik, bunu açıkça söyler:

"Bu özel olarak mal alım satımında olur" [209]

Resûlullah'ın bu hükmü, Fazlur Rahman'ın iddia ettiği gibi her konuda değil, sadece mal alım satımında yeminin bir şahit olarak kabul edilebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla bu hüküm Kur'an'ın hükmüne ters değil, aksine onun Resûlullah tarafından yapılmış bir açılımıdır.

Daha önce de işaret edildiği gibi, Mâlik, önce Resûlullah'tan gelen hadisi, daha sonra tabiûnun uygulamasını ve daha sonra da Medine'deki uygulamayı zikretmiştir. Bu sıralama, ehl-i sünnete mensup fakîhlerin hüküm verirken gözettikleri sıralamadır.

5. Hasan el-Basrî'nin Abdu'l-Melik b. Mervan'a Gönderdiği Mektup

Hasan el-Basrî'nin cebir ve kader hakkında bazı açıklamaları Abdulmelik b. Mervan'ın kulağına gitmiş ve duydukları şeylerden hoşnut olmamıştı. Bu yüzden, bu görüşlere hangi yollardan ulaştığını öğrenmek üzere Hasan el-Basrî'ye biraz serzeniş yüklü bir mektup yazdı. Hasan el-Basrî de cevaben ona, görüşlerini ayetler ve mantıkî delillerle açıkladığı bir mektup gönderdi.[210]

Normal, hatta sıradan olan bu hadise, Schacht'ın bir yorumu

207 Suyutî, Tenvîrü'l-Hevâlik, c.II, s. 200.

208 Suyuti, ay.

209 İmam Mâlik der ki: "Bu özel olarak mal alım satımında geçerli olur" Suyutî, age., c. II, s. 200.

210 H. Ritter'in *Der Islam* dergisi (Band XXI, Heft I, s. 1-83, Berlin und Leibzig 1933)'nde yayınlanmış bulunan *Studien Zur Geschichte der Islamischen Frömmigheit I. Hasan al-Basrî* adlı makalesinin sonuna eklenmiş edisyon kritikli metin esas alınarak Lütfü Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. AÜİFD., Ankara 1954, c. III. s. 3-4.

sayesinde,[211] sonraları üzerinde konuşulan bir mesele olmuştur. Hasan el-Basrî'nin, yazdığı mektubunda kaderle ilgili herhangi bir hadis kullanmamış olmasının nedenini Schacht, o devirde hiçbir hadisin olmadığına bağlamıştır.

Fazlur Rahman, Schacht'ın bu yorumunu kendi yorumunu açıklayacak şekilde sunar:

> *"Bu mektupta Hasan el-Basrî, Abdulmelik b. Mervan'a, irade hürriyeti ve sorumluluk lehine Hz. Peygamberden gelen hiçbir hadis olmamakla birlikte, yine de bunun Hz. Peygamberin bir sünneti olduğunu anlatmaktadır. Bunun açıkça ifade etmek istediği gerçek şudur: Hz. Peygamber (ve sahabileri), kader (fiillerin önceden belirlenmesi) anlayışının Hz. Peygamberin mutlak öğretisiyle çeliştiğini davranışlarıyla göstermiştir. Hasan el-Basrî'nin bu pasajı, sünnetin tam olarak vaz'edilmiş kurallar serisi olmaktan çok, bir yol gösterici olduğunu açıkça gözler önüne sermekte, Müslümanların ilk dönem düşünce faaliyetlerinin temelini işte bu «ideal sünnet» fikrinin oluşturduğunu ve içtihat ile İcmâın bu sünnetin içinde tedricen oluştuğu, onun zorunlu tamamlayıcıları ve ulaşması gerekli en ileri uç noktaları olduğunu kanıtlamaktadır."*[212]

Fazlur Rahman, bu cümlelerle ortaya koymaya çalıştığı sünnet yorumunu biraz daha kuvvetlendirmek istemektedir. O, bu sözlerle Hasan el-Basrî'nin kader ve cebir konusunda hiçbir hadis olmadığından dolayı mektubunda bu konuda hadis nakletmediğini, ancak bunun 'o konuda hiç bir sünnetin olmadığı' anlamına gelmeyeceğini; konuyla ilgili hiçbir hadis olmasa da Hasan el-Basrî'nin belirttiği görüşün İslam'ın ruhuna uygun olduğunu ve bunun, 'yaşayan sünnet'in kendisi olduğunu belirtmektedir.

Bu mektubun Hasan el-Basrî'ye ait olup olmadığı konusundaki tartışmaları bir tarafa bırakıp, mektubun mevsûkiyetini kabul etsek bile Hasan el-Basrî'nin, mektubunda hiçbir hadise yer vermemiş olması, o konuda hiçbir hadisin olmadığını gerektirmez. [213]

Abdu'l-Melik'in kader konusundaki düşünceleri, mektubundan da anlaşıldığına göre, Hasan el-Basrî'nin düşüncelerinden farklıydı. Bu yüzden sert sayılabilecek bir üslupla ona bir mektup yazdı. Bu mektuba

---

211 Schacht, The Origins, s. 141.

212 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 25, İslam s. 77.

213 Benzer bir değerlendirme için bkz. Âzâmî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 141.

karşılık Hasan el-Basrî'nin kısa, veciz ve oldukça etkili bir cevap yazması gerekiyordu. Bu durumda onun, herkesin ittifakla kabul ettiği Kur'an ayetlerine ve mantığa yönelmesi tabiîdir. Eğer o, kader hakkında açıklayıcı bir makale veya kitap yazmış olsaydı veya mektubu uzatmama gibi bir kaygısı bulunmasaydı, hadislerden de bir çok örnek sunabilirdi. Ancak bizzat onun, *"Ey Emire'l-mü'minin, mektubum ve sözüm, sana uzun gelmesin"* [214] sözünden de anlaşıldığı gibi, mektubu uzatmaktan endişe ediyordu. Aksi takdirde, Hasan el-Basrî döneminde, insanlar arasında kaderle ilgili olarak dönüp dolaşan birçok hadisten beğendiği birkaçını mektubuna koyabilirdi.

Bunun da ötesinde Hasan el-Basrî, Resûlullah'ın sözlerine büyük önem atfettiğini, aynı mektubun bir başka yerinde şöyle ifade ediyor:

"Allah, kullarına Kitap ve peygamberlerinden başka hüccet vermemiştir."[215]

Yine bir başka yerde:

"Allah'ın emriyle amel eden, O'nun hikmetini güden ve Hz. Resûlullah'ın sünnetine uyan seleften bir çoklarına ulaştık."[216]

demektedir. Bize göre Fazlur Rahman'ın bu örneği değerlendirişi hatalıdır.

6. Muhaddislerin, Güzel Sözleri Resûlullah'a İsnat Ettikleri Görüşü.

Fazlur Rahman, bu konuyla ilgili düşüncelerini, sünnet yorumunun sonunda, yaşayan sünnetin 'paketlenmesi' aşamasında dile getirmektedir. Onun ifade ettiğine göre, ahlâkî vecize, güzel söz ve hikmetlerin Resûlullah'a isnat edilebileceği, bazı klasik hadisçiler tarafından iyice bilinen ve kabul edilen bir husustur. Bu klasik hadisçilerin kimler olduğunu, Fazlur Rahman, belirtmez. Hadis Tarihi'nde bazı mutasavvıf ve zahitlerin, 'Müslümanları hayra ve iyi ameller yapmaya teşvik etmek ve dinin çirkin gördüğü kötü hareketlerden sakındırmak maksadıyla'[217] hadis uydurdukları ve bazı usulsüz teviller yaparak hadis uydurmayı caiz, hatta insana sevap kazandıran faziletli bir iş olduğunu savundukları[218] belirtilmektedir.

---

214 Hasan el-Basrî, aynı mektup, s. 78.

215 Hasan el-Basrî, aynı mektup, s.76.

216 Hasan el-Basrî, aynı mektup, s. 75.

217 Kandemir, M. Yaşar, Mevzû Hadisler: Menşei Tanıma Yolları Tenkidi, Ankara 1987 s. 56.

218 Kandemir, Mevzû Hadisler, s. 65.

Ancak bunlar muhaddis kimseler olmayıp, genellikle, halkı iyi yöne teşvik etmek için, halkın hadislere olan rağbetini kullanan kimselerdir. Buna karşılık istisnasız bütün hadis tenkitçileri, onların yaptıkları bu işin doğru olmadığını ve bu sözlerin, ifade ettiği anlam doğru olsa bile, hadis olmayıp mevzû olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Örneğin Nevevî (ö. 676/1277), et-Takrîb'te şöyle der:

"Mevzu', uydurulmuş (hadisler) olup, zayıf hadislerin en şerlisidir. Hangi amaçla olursa olsun, onları bilerek rivayet etmek haramdır; ancak onların mevzu' olduğunu bildirerek rivayet etmek bundan müstesnadır." [219]

Fazlur Rahman'ın hiçbir belgeye dayanmaksızın Resûlullah'ın ağzından, ahlâki hadis uydurmanın bazı hadisçiler tarafından caiz görüldüğünü söylemesi ve bunun üzerine ahlâkî değer ifade eden fıkhî bir sözün de pekâla Resûlullah'a isnat edilebileceği yargısına varması gerçekten gariptir. Ona göre, hadis nakilcileri, yaşayan sünneti, başına senedler uydurarak hadisleştirmişlerdir. Bu nedenle hadis mecmualarındaki hadislerin büyük bir bölümü cemaatin çoğunluğunun tasvibini almış olan içtihatlardan başka bir şey değildir. Oysa hadis külliyatındaki hadisler, özellikle de fıkıhla ilgili olanları, üzerinde icmâ' edilmiş olan konuları yansıtmaktan çok, fıkhî ihtilafların nasıl ortaya çıktığı konusunda sağlam ip uçları verecek mahiyettedir. Bu durumda onlar nasıl çoğunluğun tasvibini almış içtihatlar olabilirler?

Sünnetin daha çok amelî bir fenomen olduğu değerlendirmesine biz de katılıyoruz, Hadis kitaplarındaki hadisler de zaten ağırlıklı olarak bu yönde tespit edilmiştir. Ancak bu, sünnette imana dair hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla hadislerde imanla ilgili meselelerin söz konusu edilmiş olması garipsenecek bir şey değildir. Çünkü Resûlullah ve ashab döneminde iman ile amel, hem pratik hem de teorik olarak birbirinden ayrı olmadığından bu durum aynıyla hadislere de yansımıştır. Bunun dışında, herhalde hiç kimse yeni bir dinle ortaya çıkan Hz. Peygamberin iman ile ilgili konularda hiçbir söz söylememiş olduğunu iddia edemez.

Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunda öne sürdüğü başlıca kanıtları böylece özetleyip, eleştirilerimizi yönelttikten sonra, sonuç olarak, onun günümüz Müslüman toplumları için, işlevsel yönden mümkün ve yararlı

219 Suyûtî, Celale'd-Din Abdu'r-Rahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), Tedrîbü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî (I-II), Beyrut 1985, s. 232.

olabilecek görüşlerini, spekülatif bir biçimde ve zorlamalarla, geçmişe onaylatmaya çalışmasının beyhûde bir uğraş olduğunu tekrarlayalım. Bu nedenle, aynı hataya düşüp, binyüz- biniki yüz yıllık tartışmalara boğulmamak için, örneklerin ayrıntısına inmedik. Onun geçmişten verebileceği en iyi örnek, belki de *'maslahat'* kavramıydı, fakat onun, bu konuya değinmediğini ekleyelim.

Fazlur Rahman, eserlerinde, yer yer bazı hadislere değinmekte ve onlara alışılmışın dışında bazı eleştiriler yöneltmekte, bazen de metod olarak nitelendirilebilecek genel yargılarda bulunmaktadır. Aşağıda öncelikle, onun tenkit ettiği bazı hadisler ele alınacak, sonra onun tenkit metodu hakkında bilgi verilecektir.

D. FAZLUR RAHMAN'IN TENKİT ETTİĞİ BAZI HADİSLER

Fazlur Rahman, Müslüman alimlerce yaygın olarak bilinen bazı hadisleri, sünnet yorumunda kullanmış, tenkitleriyle bazen, hem modernistleri, hem de gelenekçileri şaşırtacak sonuçlara ulaşmıştır. Onlardan bazıları şöyledir:

1. "Kim Benim Hakkımda Yalan Uydurursa..." Hadisi

Hz. Peygamber, kendi ağzından yalan uydurulması hakkında şöyle buyurmuştur:

"Kim benim hakkımda kasten yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın."[220]

Bu hadisin mütevâtir olduğu konusunda muhaddisler, görüş birliği içindedirler:

"Bu hadis-i şerif'i asren ba'de asrın bir cemmi gâfir sahâbe'den nakletmişler ve muhadddisînden bâzılarının tahricine göre -içlerinde aşere-i mübeşşerenin hepsi dahil olmak üzere- altmış ikiye, daha çok araştıranlara göre yüzden ziyâdeye, Muhyid-dîn-i Nevevî'nin Şerh-i Müslim'deki beyânına göre, takrîben iki yüzden ziyâdeye bâliğ oluyor. Lâkin Zeynü'd-dîn-i Irâkî'nin tahkîkına göre bu rivayetlerin çoğu mutlakâ kizib hakkında olub, bu lafz ile rivâyetinde ittifak ettikleri ma'lum olan Sahâbe'nin adedi yetmiş bu kadardır."[221]

Fazlur Rahman, muhaddislerce son derece güvenilen ve mütevatir kabul edilen bu hadisin 'üretilmiş' olduğu görüşündedir:

"Her ne kadar Ebû Yusuf, hadis uydurulması konusunda Hz. Peygamberden birçok hadis zikrederse de, sonraları sahîh mecmualarında mümtaz bir yer bulacak olan şu meşhur hadisi hâlâ bilmez: 'Kim benim hakkımda bilerek yalan söylerse, cehennemdeki

220 Hadisin değişik varyantları için bkz. Buhârî, İlim, 38, Cenâiz, 33, Enbiyâ, 50, Edeb, 109; Müslim, Zühd, 72; Ebû Davud, İlim, 4; Tirmizî, Fiten, 70, İlim, 8,13, Tefsir, 1, Menakıb, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 4; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah İbn Abdi'r-Rahman, (ö. 255/868), Sünenü'd-Dârimî (I-II), Medine 1386/1966, Mukaddime 25, 46, İbn Hanbel, II, 47, 83 ,123, 150, 159, 171, 202, 214, 410, 412, 469, 519, III, 12, 39, 44, 46, 56, 98, 112, 116, 166-167, 176, 202, 209, 222, 278, 280, 303 422; IV, 47, 100, 156, 201, 267; V , 245, 292, 412.

221 Ahmed Nâim, a.g.e., c. I (Mukaddime), s. 103; ayrıca bu hadisin Buhârî'de geçen bazı rivayetlerinin değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. age., c. IV, s. 403, 404, 405. Mezkur hadisin rivayetleri ve ravileri hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kettânî, Ebû'l-Feyz Mevlânâ Cafer El-Hasenî el-İdrîsî, *Nazmu'l-Mütenâsir, mine'l-Hadîsi'l- Mütevatir*, Halep tsz., s. 20-24.

yerini hazırlasın' Bu hadise ise şu hadisle karşılık verilmek istenmiştir: 'Ne kadar güzel söz varsa, beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz.'"[222]

Yine Fazlur Rahman şöyle der:

"Ebû Yusuf, bizzat Hz. Peygamberden ve sahabilerinden, hadise karşı uyarılarda bulunan ve hatta reddedilmesini öngören bir çok hadis zikretmektedir. Bu 'hadis karşıtı hadis' -tarihi bakımından doğruyu söylemek gerekirse- ortaya çıkması için mantıkî şart olan hadis fenomeninin bir sonucu olmalıdır. Bununla birlikte hadis karşıtı hadis, büyük olasılıkla hadis yanlısı hadisten önce ortaya çıkmıştır. Bu, bizzat hadis sürecinin tabiatında mevcuttur. Bundan başka ilkini (hadis karşıtı hadis) Ebû Yusuf'ta bulurken, diğeri (hadis yanlısı hadis) ise ileri bir tarihe kadar ortaya çıkmış görünmemektedir. Hatta büyük hadis savunucusu olan Şafiî bile, sadece iki ya da üç hadis sunmakta, ve hadisin kabul edilmesi ile ilgili delillerini, çoğunlukla diğer malzemelere, yani Kur'an'a ve tarihî belgelere dayandırmaktadır."[223]

Fazlur Rahman'ın görüşünü desteklemek için gösterdiği delil, Ebû Yusuf'un, hadis karşıtı hadisleri zikrederken bu hadise değinmemiş olmasıdır. Fazlur Rahman'a göre Ebû Yusuf bu hadisi bilmemekteydi. Senedin başından sonuna kadar yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmadığı kalabalık bir topluluğun rivayet ettiği belirtilen bir hadisi Ebû Yusuf gibi birisi o tarihte bu hadisi zikretmediğinden, Fazlur Rahman'a göre, bu hadisin, Ebû Yusuf'un yaşadığı dönemden sonra uydurulduğu sonucu çıkmaktadır. Fazlur Rahman'ın, bu hadisi üretilmiş kabul etmesinin bir başka gerekçesi de, onun tam tersine hadislerin var olmasıdır.

Fazlur Rahman, Ebû Yusuf'un bu hadisi bilmediği hükmüne varırken aceleci davranmış, örneğin onun Kitabu'l Âsâr'ında söz konusu hadisi zikrettiğini[224] gözden kaçırmıştır. Ebû Yusuf'tan önce de bu hadisin çok iyi bilindiği, Ma'mer b. Râşid'in el-Câmi'inden anlaşılmaktadır.[225]

Daha önce İbn Müseyyib'in sözünü değerlendirirken söylediğimiz gibi, birinin bir konuda bir şey rivayet etmemesi, o konuda her hangi bir hadisin olmadığına, bir başka ifadeyle, o konuda var olan hadislerin

222 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 50.

223 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 49-50.

224 Ebû Yusuf, Kitabu'l-Âsâr, Kahire 1357, s. 207. Krş. Sifil, agm., s. 154.

225 Ma'mer b. Râşid el-Ezdî (ö. 152/769), el-Câmi' (I-II), Abdurrezzak'ın Musannef'i içinde, c. XI, s. 261 vd., Bâbu'l-Kizb 'ala-n-Nebiy.

sonradan üretilmiş olduğuna delalet etmez. Bir müellif, bu konuda da görüldüğü gibi, bir kitabında zikretmediği bir hadisi, bir başkasında söyleyebilir. Bu nedenle, 'Kim benim hakkımda kasten yalan uydurursa...' hadisinin üretilmiş olduğunu söylerken gösterdiği birinci gerekçe, bize göre temelsizdir.

"Hadis yanlısı hadisler" ve "hadis karşıtı hadisler" tabirlerine gelince, hadis karşıtı hadislerin var olduğunu ilk kez Fazlur Rahman'dan duymaktayız. Hadis karşıtı hadisler hangileridir? Hangi kaynakta yer alır? Kimler tarafından rivayet edilmiştir? O, herhalde, Hz. Peygamber'in dilinden hadis uydurulmasını yasaklayan hadisleri kastetmiş olmalıdır. Ancak, Resûlullah'ın ağzından sözler uydurulmasını yasaklayan, bu tür sözleri uyduranları cehennemle tehdit eden hadisler, hadis karşıtı hadisler değil, "mevzû hadis" karşıtı hadislerdir. Mevzû hadislerin aslında hadis olmadığına daha önce işaret etmiştik. Öbür taraftan hadislerin rivayet edilmesini teşvik eden hadisler, hadis yanlısı hadisler değil, doğrudan "hadislerin rivayet edilmesini teşvik eden hadisler"dir. Yani sonuç olarak, rivayetlere göre Hz. Peygamber, hadislerinin diğer insanlara da ulaştırılmasını arzu etmiş, fakat, onların Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi, sanki o söylemiş gibi rivayet etmelerini yasaklamıştır. Bunda nasıl bir çelişkinin bulunduğunu anlayabilmiş değiliz.

'Ne kadar güzel söz varsa, beni, onları söylemiş kabul edebilirsiniz' sözünü de ilk kez Fazlur Rahman'dan duymaktayız Uydurma hadisler arasında bile böyle bir söze rastlamadık. Bu sözün ifade ettiği şey, saçmalıktan başkası değildir. Şairlerin, yazarların, devlet adamlarının... söylediği bütün güzel sözler, hadis olarak kabul edilebilir mi? Fazlur Rahman, mütevatir bir hadisin karşısına böylesine anlamsız bir söz çıkarıp, bu ikisinin birbirine ters olduğunu nasıl söyleyebilmektedir?

Fazlur Rahman, baştan beri, hadisleri bir ümmetin ortak faaliyetinin ürünleri olarak gördüğünden dolayı, zaman içerisinde hadis yanlısı ve hadis karşıtı hadislerin ortaya çıktığına hükmetmektedir. Bu durumda bile hadis karşıtı hadislerin neden hadis yanlısı hadislerden daha önce ortaya çıktığı merak konusudur. Karşıt olan hadislerin, sürekli artan hadis rivayetlerini frenlemesi amacıyla, yandaş olan hadislerden sonra ortaya çıkarılmış olduğunu söylemek daha mantıklı olmaz mıydı?

2. 'Naddara'llâhu İmre'en...' Hadisi

İmam eş-Şafiî, hadislerin delil teşkil ettiği konusunu işlerken bazı

hadisler sunar. Yukarıdaki konuyla da ilgisi bulunan bu hadislerden birini, Fazlur Rahman, tenkit etmektedir. Söz konusu hadis şöyledir:

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah, sözlerimi işiten, onları hafızasında itinâ ile koruyan, ve sonra onları nakleden kulun yüzünü ağartsın. Çünkü, hikmet taşıyan bir çok kimse vardır ki, onu anlayamaz (fakat onu sadece nakleder). Bir çok hikmet taşıyıcısı, onu kendinden daha iyi anlayana nakleder. Üç şey vardır ki, bunlara karşı Müslüman'ın kalbi asla duyarsız değildir: Sadece Allah için çalışmak, Müslümanlara nasihatte bulunmak ve çoğunluklarına katılmak; çünkü görevleri (da've) onları koruyacaktır."[226]

Fazlur Rahman bu hadise iki yönden itiraz etmekte, onun Resûlullah'ın söyleyebileceği bir söz olamayacağını öne sürmektedir. Bu iki itirazdan biri şudur:

"Hadisin ilk kısmında Hz. Peygambere isnat edilen söz, sahabilerine hakaretten başka bir şey değildir; çünkü Hz. Peygamber onları anlayışsızlıkla tavsif etmiş olmaktadır."[227]

Bu cümlede, açık bir tahrik ve saptırma görmekteyiz. *"Bir çok hikmet taşıyıcısı, onu kendinden daha iyi olana nakleder"* sözü bir hakaret midir? Sahabîler içinde hadis rivayet ettikleri halde fıkıhta, rivayetteki başarısını gösteremeyen kimseler vardı. Örneğin Ebû Hureyre, çok hadis rivayet eden bir ravi olmasına rağmen, büyük bir fakih değildir. Halbuki Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinden hareketle içtihatlarda bulunmuş olan binlerce başarılı hukukçular yetişmiştir. Eğer bu sözde sahabeye karşı en ufak bir hakaret belirtisi olsaydı, kim olursa olsun sahâbî sıfatını taşıyan birine asla toz kondurmayan ehl-i sünnet -madem ki Fazlur Rahman'a göre hadisleri ortaya çıkaran toplumun kendisidir- böyle bir hadisin ortaya çıkmasına müsaade etmez, bunun da ötesinde bu hadisi sahîh hadisler arasında rivayet etmezdi.

İkinci itiraza gelince; o şöyle der:

"Hadisin Hz. Peygamber ve sahabileri ile ilgili çizdiği tablo tam anlamıyla sunî bir görünüm arz etmektedir: Hz. Peygamber hitap

226 Hadisin değişik varyantları için bkz: Buhârî, Şehâdât, 15, İlim, 9, Hacc, 132, Tefsir, 24, Edâhâ 5, Fiten, 8, Tevhid, 24; Müslim, Tevbe, 56, Kıyame, 29; Tirmizî, İlim, 7, İbn Mâce, Mukaddime, 18, Dârîmî, Mukaddime, 24, Menâsik, 72; İbn Hanbel, V, 37, 39, 41, 45, 49,VI, 194, 197. El-Kettânî, Nazmu'l-Mütenâsir, s. 24 ; eş-Şafiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/819), er-Risâle (thk. Ahmed Muhammed Şakır, Mısır 1358/1940. s. 401-402.

227 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 61.

ettiği toplumun acil ihtiyaçları için değil de ilerideki bir toplum için konuşmalar yapan hükümler veren ve sahabîlerinden onları kendilerinden sonraki nesillere, aktarmaları için kelime kelime ezberlemelerini isteyen biri olarak tavsif edilmiştir."[228]

Sadece Hz. Peygamber değil, isimleri tarihe mal olmuş kimseler, mutlaka kendi zamanlarını aşmış, kendilerinden sonrakilere miras olarak unutulmaz şeyler bırakmışlardır. Hz. Peygamber, yalnız kendi çağında yaşayan insanların peygamberi değil, aynı zamanda gelecek bütün Müslümanların peygamberidir. Bu yüzden Hz. Peygamber, İslam toplumunda belirli bir fonksiyon icrâ eden kendine ait sünnetin, gelecek nesillere de aktarılmasını istemiştir. Bu sözler, sıradan bir düşünür açısından düşünüldüğünde bile, oldukça normal ve anlaşılır sözlerdir; çünkü her düşünce adamı kendine ait görüşlerin yaygınlaşmasını, kendi çağını aşmasını ister.

Kanaatimizce, Fazlur Rahman'ın bu hadisle ilgili değerlendirmeleri, fevkalade zayıf ve tutarsızdır.

3. "Bana bu dünyanızdan kadın ve güzel koku sevdirilmiştir..." Hadisi

Fazlur Rahman'ın, çelişkili gördüğü bu hadisin tam metni şöyledir:

"Bana bu dünyadan kadın ve güzel koku sevdirilmiştir ve gönlüme, huzur namazda bulduruldu."

O, hadisin son kısmını şöyle tercüme etmiştir:

"...ama (gerçek) zevkim namazdadır." [229]

Biz bu hadisi, daha önceki bir tarihte telif edilmiş olan, Abdurrezzak'ın el-Musannef'inde bulduk.[230] Ancak buradaki rivayette '...dünyadan'

228 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 61.

229 Fazlur Rahman, bu hadisi Nesâî' (İşratü'n-Nisâ, no. 1)'den almıştır. Hadis için bkz. Nesâî, Sunen, c. V, s. 280, hds.no. 8887, 8888. Buradaki birinci hadisin metni şöyledir:

عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم حبب إلي من الدنيا النساء والطيب وجعل قرة عيني في الصلاة.

Diğer hadis, yine Enes'ten rivayet edilmiştir, ancak onda 'dünyadan' kelimesi bulunmamaktadır.

230 Abdurrezzak b. Hemmâm, es-San'ânî, (ö. 211/826), el-Musannef (I-XI), (thk. Habîb Abdurrahman el-A'zamî, Beyrut 1403/1983, c. IV, s. 321, hds.no. 7939. Hadisin metni şöyledir:

عن ليث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حبب إلي الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة.

ziyadesi bulunmamaktadır.[231] İlginç olan, gördüğümüz ilk kaynaklardaki rivayetlerin hiçbirinde 'dünyanızdan' (من دنياكم) kelimesi yer almazken, sonraki kitaplarda yer almaktadır.[232]

Bu hadis, bize göre, İslam'ın dünya ve ahireti bir bütün olarak değerlendiren öğretisini, çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Fakat Fazlur Rahman, böyle düşünmez:

"Hiç şüphesiz ki, hadiste geçen bu üç bireysel unsurdan her biri Hz. Peygamberin sünnetini temsil etmektedir. Bununla birlikte, bu dünyanın zevklerinin bir çırpıda namazla birleştirilmesi ve birbirinden tamamen farklı olan değerlerin mekanik bir biçimde yan yana getirilmesi sun'î bir yapıdan başka bir şey olamaz ve dolayısıyla Hz. Peygambere isnat edilmesi düşünülemez."[233]

Kur'an'da ve Hz. Peygamberin sünnetinde dünya hayatı ile manevî yön, bir bütün halindedir. Dolayısıyla kadın, güzel koku ve namazın bir arada zikredilmiş olmasında bir gariplik yoktur. Biz, Fazlur Rahman'ın, yukarıdaki hadisi reddetmesine sebep olan nedene, Kur'an'dan bir örnek vereceğiz:

"Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilenler-canları çıkmadan önce kesmemişseniz, boğulmuş, bir yerine vurularak öldürülmüş, düşüp yuvarlanmış, başka bir hayvan tarafından süsülmüş, yırtıcı hayvan tarafından yenmiş olanları- dikili taşlar üzerine boğazlananlar ile fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı; bunlar fasıklıktır. Bugün inkar edenler sizi dininizden etmekten umutlarını kesmişlerdir, onlardan korkmayın, Benden korkun. Bugün size dininizi bütünledim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak sizin için İslamiyet'i beğendim. Açlıktan darda kalan, günaha kaymaksızın yiyebilir. Doğrusu Allah bağışlayandır, merhamet edendir."[234]

Ayette ilk önce yenilmesi haram olan bazı yiyeceklerden bahsedilmekte, ancak daha sonra inkar edenlere geçilmekte, onlardan korkulmaması gerektiği belirtilmektedir. Daha sonra Allah, dinini

231 Hadis için bkz. İbn Hanbel, Müsned, c. III, s. 128, 199, 285.

232 Bkz. el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa (ö. 458/1066), es-Sünenü'l-Kübrâ (I-X), (thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mekke 1415/1994, c. VII, s. 78, hds.no. 13232; el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, (ö. 750/1349), Câmi 'u'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Beyrut 1408, s. 298.

233 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 77.

234 Maide 3/3.

tamamladığını zikretmekte, sonra tekrar yiyecekler konusuna dönerek darda kalan kimselerin haram kılan şeylerden ölmeyecek miktarda yiyebileceğini buyurmaktadır. Görüldüğü gibi dünyevî ve uhrevî pek çok konu, bir ayette bir arada bulunmaktadır. Konuyla ilgili bir başka örnek de şu ayettir:

"Ey ademoğulları, ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikle sizi süsleyecek elbiseler indirdik; takva ölçüsü ise bunlardan daha hayırlıdır."[235]

Bu ayette, somut elbiselerden söz edilmiş, ancak daha sonra güzel bir bağlantı kurularak manevî örtüden bahsedilmiş, ahlakın şeklî kısmıyla öze ait olan bölümü çok güzel bir biçimde bir araya getirilmiştir.

Kadın, güzel koku ve namaz arasında da İslamî mesajın karakteristik özelliklerini ortaya koyan güzel bir bağlantı vardır. Bu hadiste kadın, dünya nimetlerini, güzel koku nezafeti, düzeni ve namaz da ibadeti simgelemektedir. İslam'da her üçünün de kendi sınırları içinde belli bir yeri vardır. Hz. Peygamber, bu hadisiyle, Müslümanlara, sadece dünyaya dalıp kalmamalarını, ama bununla birlikte, ibadete yönelerek, dünyadan kopmamalarını, giyimine dikkat eden, hoş kokan kimseler olarak toplumda saygın bir yer edinmelerini istemektedir.

4. "Arap'ın Arap Olmayana Hiçbir Üstünlüğü Yoktur" Hadisi

Fazlur Rahman, bu hadisle ilgili olarak şöyle demektedir:

"Ancak bu hutbenin (Veda Hutbesi) daha sonraki nüshalarından bazılarında büyük bir ihtimalle bazı ilaveler yapılmıştır; bu ilaveler arasında 'takva dışında Arap'ın Arap olmayana hiçbir üstünlüğü yoktur' cümlesi de bulunmaktadır. Bu fikir şüphesiz, Kur'an'ın ve Peygamberin tebliğinin mantıkî bir neticesi olmakla beraber, Hz. Peygamberin gerçekte Arap ve Arap olmayanlardan söz edip etmediği oldukça şüphelidir, çünkü bu mesele o sıralarda mevcut değildi ve bu cümlenin İslam toplumundaki daha sonraki gelişmeleri yansıttığı anlaşılmaktadır." [236]

Fazlur Rahman'ın neden böyle bir kanaata vardığı doğrusu merak konusudur. Yerli ırk, yabancı veya azınlıkta kalan ırklar sorunu, dünyanın en eski meselelerinden biridir. Araplar arasında da, ırk, nesep, kabile daima büyük önem taşımaktaydı. Araplar, kendilerini Arap olmayanlardan

235 A'raf 7/26.

236 Fazlur Rahman, İslam, 35.

üstün görürlerdi. Hz. Peygamber, ırkçılığı cahiliye adetlerinden biri olarak nitelendirmiştir. Örneğin Ebû Zer'den rivayet edilen bir hadiste, onun Bilal Habeşi'yle tartıştığı ve ona kızıp *"Kara kadının oğlu"* dediği anlatılır; Bilal'in Hz. Peygambere şikayeti üzerine o, Ebû Zer'e: *"Ey Ebû Zer sen bir kimseyi annesinden dolayı mı ayıpladın? Sen içinde (hâlâ) cahiliye (adetlerinin izleri) olan birisin!"* dedi.[237]

Ancak Fazlur Rahman, ırk sorununu, daha sonra ortaya çıkan bir mesele olarak kabul edip, söz konusu hadisi sonraki dönemlere göndermektedir. Bu göndermeyi yaparken ortaya koyduğu tek gerekçe ırk sorununun çok sonra ortaya çıktığını sanmasıdır. O, Zeyd'in, Zeynep bt. Cahş'dan ayrıima nedenini, Usâme'nin komutanlığına yapılan itirazları göz önüne alsaydı, muhtemelen daha farklı bir sonuca ulaşacaktı. Aslında, Fazlur Rahman, ırklar sorunun çok eski olduğunu, başka bir makalesinde, kendisi söylemektedir:

"Kur'an, toplumun ezilmiş kesimlerinin, fakirlerin, yetimlerin, kadınların ve kölelerin (ellerinden tutup) kaldırmaya devamlı bir gayret sarf etti. Irk, renk ve bunun gibi hususlara dayanan bütün ayrımları ortadan kaldırdı. "Biz sizi birbirinizi tanıyasınız diye farklı millet ve kabilelere ayırdık; yoksa Allah katında en iyiniz, en fazla sorumluluk duygusuna[238] *sahip olanınızdır."* [239]

Bu alıntı, Fazlur Rahman'ın yukarıdaki hadisi eleştirisiyle ilgili fazla söze gerek bırakmamaktadır.

5. Şakku's-Sadr Olayıyla İlgili Hadisler

Fazlur Rahman, bu konuda şöyle der:

"Peygamberlik görevinden önce Hz. Muhammed'in zihnini tedirgin eden sorular, insanın durumunu ve kaderini ilgilendiriyordu; bu onu zaman zaman uzlete çekilmeye ve derin düşünceye dalmaya sürüklüyordu; bu ıstırap verici arayış nöbetlerinden birinde, vahiy doğmuştur. Kur'an bu hususa şu sözlerle işaret ediyor: 'Ey Muhammed, senin göğsünü açmadık mı? Belini büken yükü üzerinden almadık mı?'[240] *Daha sonraları hadisler bu konu etrafında Hz. Peygamberin*

237 Buhari, İman, 22, Edeb, 44; Müslim, İman, 38, 40; Ebû Davud, Edeb, 124; Tirmizî, Tefsîr, 22; Ahmed, c. V, s. 161. Tecrid-i Sarih Tercemesi, c. I, s. 42-43.

238 Hucurât 49/13.

239 Fazlur Rahman, *Kısa Otobiyografi*, s. 229 vd.

240 İnşirah 94/1-3.

göğsünün Cebrail tarafından açılarak, kalbinin temizlendiği şeklinde geniş bir efsane ağı ördüler."[241]

Fazlur Rahman'ın İnşirah süresiyle bağ kurduğu olaylar, kanaatımızca birbirine uygun düşmemektedir. Çünkü İnşirah suresi, Duhâ sûresinden sonra, yani, inkıta-i vahyin bitiminden sonra nazil olmuştur. Hz. Muhammed'e önceden saygı duyan bir toplum, İslam daveti başladıktan sonra, birden bire düşman kesilivermişti; onu çok seven akrabaları, dostları, kabilesi, komşuları, sonradan düşmanlık etmeye başlamışlardı. Mekke'de hiç kimse onun söylediklerine kulak vermek istemiyordu. Yoldan geçerken ona laf atıyorlar, ona her adımda güçlük çıkarıyorlardı. Ancak Hz. Peygamber yavaş yavaş bütün bunlara alıştığı gibi, hayatta daha kötü şartlara karşı koymayı da adet edinmişti. Bunlar başlangıçta onun için zordu. Bu nedenle Hz. Peygambere teselli vermek için önce Duhâ sûresi, sonra da bu sûre indirilmiştir.[242]

Fazlur Rahman ve çağımızdaki birçok düşünür, inşirah süresinin nüzul kurgusunu, Hz. Peygamber'in, risaletten önceki iç sıkıntıları üzerine kurmaktadır. Onlara göre, Hz. Peygamber, toplumun içinde bulunduğu kötü hal ve adetlerden son derece muzdariptir ve ne yapacağını bilemez haldedir. Allah, ona hakikati bildirince, o, adeta yeniden doğmuş, kalbi ferahlamıştır. Fakat nesnel olarak rivayetlere bakarsak, bu kurgu, yanlıştır. Hz. Peygamber'in iç daralmaları, asıl risaletten sonra başlamış, görevin zorluğu karşısında beli bükülmüştür. Allah, ise gönderdiği ayetlerle onu cesaretlendirmekte ve ona ümit aşılamaktadır:

"Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır, her zorlukla beraber bir kolaylık..."[243]

Bu ayrı bir hadisedir; asıl konumuz olan göğsün yarılması meselesine gelince, bu olay, hadislerde –özetle– şöyle anlatılır: Süt kardeşlerinden biri bir gün ebeveyninin yanına koşarak gelir ve onlara, dehşete düşmüş bir vaziyette, bir takım kimselerin çıkıp, Hz. Peygamberin üzerine atıldıklarını ve onun göğsünü yardıklarını anlatır. Ebeveyn acele fırlar ve Hz. Peygamber'i, bir tepecik üzerine oturur ve göğe doğru sabit nazarlarla bakar vaziyette bulurlar. Ona, ne olduğununun sorulması üzerine o, Allah tarafından gelen iki meleğin göğsünü yardıklarını ve kalbini dışarı

241 Fazlur Rahman, İslam, s. 22.

242 Elmalılı, Hak Dini, c. VIII, s. 5911; Mevdûdi, Tefhîmü'l- Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri (I-VII), (çev. Kurul), İstanbul 1986, c. VII. s.155.

243 İnşirah 94/5-6.

çıkararak , şeytana ait olan kısmı çıkarıp attıklarını, geri kalan kısmı ise semavî bir suyla yıkadıktan sonra eski yerine yerleştirdiklerini ve hatta bu suyun serinliğini hala hissetmekte olduğunu söyler.[244] Rivayet edildiğine göre, benzer olay miraç gecesi öncesinde de meydana gelmiştir.

Fazlur Rahman İnşirah suresi etrafında insanların geniş bir efsane ağı ördüklerini öne sürmektedir. Bunu doğru kabul etsek bile aklımıza şöyle bir soru gelmektedir: Bu ayetten ilham alarak hadis uyduran kişiler neden onu İnşirah Suresi'nin iniş zamanına uygun bir zamana bağlamayıp, ya Hz. Peygamberin çocukluk çağına ya da miracın hemen öncesine atfettiler? Onun hiç değilse İnşirah Süresi'nin sebebi nüzulü olarak uydurulması daha manalı olmaz mıydı?

Sahîh olarak itibar görmüş hadis külliyatında yer alan bu haberler üzerinde çok tartışılmıştır. Kur'an'da geçen özellikle, önceki peygamberlerin mucizeleri göz önüne alınacak olursa, bu haberlerde anlatılan olayların onlara benzer bir olay olarak değerlendirilebilir mi? Meleğin Hz. Peygamber'in kalbini yıkaması; Kızıldeniz'in yarılmasından veya âsânın yılan olmasından daha az olağandışıdır veya değildir; bu konuda kesin olan, bu ve benzeri haberlerin hiçbirinin, aslî inançlar için nass olabilecek kadar güçlü olmayıp, haber-i vâhid oluşlarıdır. Bunun dışında, insan vücudunun bütün fonksiyonlarının merkezi biyolojik anlamda kalp değil, beyindir. Ayette, sözü edilen sadrın inşirâhı ise, kalbin ferahlatılmasıdır; biyolojik anlamda kalp temizliği değil. Fakat, ilk yüzyıllarda Müslüman halk, kalbin ferahlatılmasını, böylesine efsanevî bir şekle büründürmüş ve daha sonra bir şekilde bu, hadisler arasına girmiş olabilir.

244 Olayın anlatıldığı hadisler için bkz :Dârimî, Sünen, Mukaddime, 8; İbn Hanbel, c. III, s. 149, 121, 288, c. V, s. 139; İbn Kesir, Tefsîr, c. IV, s. 830; Hamidullah, İslam Peygamberi, c. I, s. 41.

E. FAZLUR RAHMAN'IN HADİSLERİ TENKİT METODU

Fazlur Rahman'ın hadisleri tenkit ederken, kapsamlı ve bütüncül bir metodolojiye göre eleştirilerde bulunduğunu söylemek aslında zordur. Onun eleştirileri, genelde birbirinden bağımsız ve farklı konularda olmakla birlikte, yine de onlarda ortak payda var gibidir. Bununla birlikte, o, eserlerinin çeşitli yerlerinde, hadis değerlendirmeleriyle ilgili bazı genel kurallar tespit etmektedir.

Daha önce, birkaç kez vurguladığımız gibi, Fazlur Rahman'ı anlayabilmek için mutlaka göz önünde bulundurulması gereken önemli bir noktayı tekrar belirtmek isteriz. Fazlur Rahman, ulaşmak istediği amaçları olan, idealist bir kimsedir. Onun nereye ulaşmak istediğini görmeden, ne demek istediğini anlamak imkansız olur. O, çeşitli hadisleri veya hadis usûlü ile bazı kuralları eleştirip yerine bazı kurallar belirlerken asıl amacı, hadisin bazı problemlerini çözmek, onu daha iyi işler hale getirmek veya problemsiz yeni bir metodoloji oluşturmak değil, çağdaş dünyada işlev görebilecek, –onun tabiriyle– nebevî sünnetin ruhuna uygun, normlar oluşturabilmektir. Fazlur Rahman bu amacını şöyle ifade etmiştir:

"Şu anda bizim yapmak istediğimiz, hadisi, tarihi yorumla, yeniden yaşayan sünnetin terimlerine dönüştürmektir; ta ki, uygun bir etik teori ve bu teorinin fıkha yeniden uygulanması sayesinde ondan bizzat kendimiz için normlar çıkarabilelim."[245]

Hadislerin, binikiyüz yıl önceki Müslüman toplumun, Hz. Peygamber'in amaçlarına uygun olarak oluşturdukları kültürden alınma pasajlar olduğunu bilerek, hadislerden, nebevî ruhu anlamak ve bu anlayışla etik bir teori geliştirmek ve bu teoriyi fıkha tatbik etmek, sonra da ondan bu yüzyılın insanı için normlar çıkarmak... İşte Fazlur Rahman'ın ulaşmak istediği nihaî amaç budur. Fakat burada bir gerçeği itiraf etmek gerekir; ne Fazlur Rahman, ne de diğer çağdaş düşünürler, geçmişe yolculuk yaparken eli boş gitmemektedirler. Hadislerden nebevî sünnete uygun normlar çıkarmak isteyen Fazlur Rahman, bu faaliyeti, hiçbir norma sahip olmaksızın yapmamakta, aksine, kaçınılmaz olarak kendi çağındaki yükselen değerlerleri yüklenmiş olarak geçmişe gitmektedir. Bu aşamada, geçmişi bu güne göre düzenleme faaliyeti, yine kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu, hiçbir zaman sonuç getirmeyecek olan, beyhude bir uğraştır. Müslümanların, düşüncelerini

245 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 90.

geçmiş toplumlara onaylatmaya çalışmak yerine, enerjilerini daha kapsamlı, daha az çelişkileri olan ve daha çok işlevsel olan kuramlar üretmeye harcamaları gerektiğini düşünerek, Fazlur Rahman'ın, isnad ve genel bir biçimde hadis usûlü hakkındaki düşüncelerine geçiyoruz.

1. İsnâd ve Hadis Usûlü Hakkında

Fazlur Rahman'ın, eleştiri konusu ettiği hadislerin senetlerine, ravilerine ve rivayet ediliş yollarına hiç değinmemiş olması dikkat çekicidir. Aslında o, her ne kadar râvi-sened sistemini övse de bir hadisin sahîh veya mevzu' olduğunun bu yolla anlaşılamayacağını ileri sürmektedir. Aşağıda alıntılanan paragraf, bu tespitimizi Fazlur Rahman'ın kendi dilinden doğrulamaktadır. O çoğu zaman yaptığı gibi, burada da önce rivayet sistemini övmüş, ancak sonra onun kullanılmaya elverişsiz olduğunu ileri sürmüştür:

> *"Bize karşı bulunacak ikinci itiraz, rivayetin güvenliğini sağlayan isnat zincirini dikkate almamış olmamızdan dolayıdır. Biz burada isnadın önemini küçümseyecek değiliz. Eşsiz bir İslam eseri olan isnat, ravilerin hayatları hakkında doğru bilgileri içeren geniş bir literatürün doğmasına neden olması bir yana, hadis vaz'ının azaltılmasına da katkıda bulunmuştur. Gerçekten de uydurulmuş çok sayıda hadis, hadisçilerin isnat üzerinde yorulmak bilmeden yürüttükleri faaliyetler sonucu bertaraf edilmiştir. Ancak isnat, olumsuz bir şekilde önemli olmakla birlikte, nihaî anlamda olumlu bir delil teşkil etmez. Zira, genellikle güvenilir kabul edilen bir "A" şahsının yine genellikle güvenilir kabul edilen bir "B" şahsı ile gerçekten de karşılaşmış olduğu, gösterilebilse de (aslında bu hususun tespiti de zordur) bu, herhangi bir problemle ilgili bir hadisin "A" ya "B" tarafından rivayet edilmiş olduğu hususunda delil teşkil etmez. İsnadın olumlu nihaî delil kabul edilmesine karşı yöneltilen en ciddi itiraz şudur: Bizzat isnadın kendisi, birinci asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış, oldukça geç bir gelişmedir.[246] Buhârî ve Müslim'de yer alan ve siyasî karışıklıklardan haber veren hadislerin senetleri mükemmeldir. Ancak tarihî bakımdan dürüst olursak onları kabul edemeyiz."*[247]

---

246 Fazlur Rahman'ın verdiği kaynak şöyledir: "*Bkz. L. Caetani, Annali Dell, Islam, giriş, isnat ile ilgili kısım. İsnadın ortaya çıkışı, genellikle bizzat Müslüman otoriteler tarafından iç savaşa (fitne), yani Emevî halifesi Velid'in öldürülmesine atfedilmiştir*". Ayrıca bkz. Schacht, The Origins, s. 36. Schacht, isnat sisteminin hicretin ikinci asrının sonlarında ortaya çıktığını söylemektedir.

247 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 82-83.

Burada, Fazlur Rahman'ın isnadın hadis vaz'ını azalttığını söylemesi, onun sünnet yorumuna ters düşmektedir. Çünkü onun yorumuna göre, hadis, yaşayan sünnetin kalıplara alınması olduğundan hadis vaz'indan söz edilemez. Bu nedenden dolayı, Fazlur Rahman, genelde mevzû hadis kavramını dile getirmez, bunun yerine, 'formüle etme' kelimesini tercih eder. Bunun nedenini bir de Fazlur Rahman'dan okuyalım:

"...Çünkü, hadis, söz olarak Hz. Peygamber'e ulaşmasa da, ruhu kesinlikle ulaşmaktadır; bu bakımdan hadis, büyük ölçüde, bu nebevî modelin ya da ruhun, içinde bulunulan şartlar doğrultusunda yorumlanması ve ifade (formüle) edilmesidir. Bu sebepledir ki, mevzû terimi ile eşanlamlılarının, hadisin mahiyeti hakkında kullanılması yanlış olurdu. Şu halde ifade (formüle) etme lafzı, doğru bir terimdir. Hadise mevzû diyemeyiz; zira 'yaşayan sünnet'i yansıtmaktadır. Yaşayan sünnet ise uydurma değil, fakat 'nebevî sünnet'in sürekli bir biçimde yorumlanması ve ifade edilmesidir."[248]

Şimdi, hadis vaz'ının olamayacağını söyleyen Fazlur Rahman'ın, aynı eserin başka yerinde, isnadın hadis vaz'ını frenlediğini söylemesini nasıl değerlendirmeliyiz? Burada, bir kez daha ortaya çıktığı üzere, onun yaşayan sünnet ile hadis arasında kurduğu ilişki, çelişkiler içermekte olup, tarihsel gelişime ters durmaktadır ve bu nedenlerden dolayı, genel sünnet yorumunu çok zayıflatmaktadır. Bunun ötesinde, hadis vaz'ının olmadığını söylemek de, yine genel sünnet yorumu içinde birçok sorun yaratmaktadır: Eğer yaşayan sünnet, nebevî ruhu yansıtmakta ise, ortada tenkit edilecek hiçbir şeyin kalmaması gerekir. Burada tek bir soru sorarak, konuyu geçeceğiz: Fazlur Rahman'ın dediği üzere, din soyut kavramlarla yaşayamayacağı için, Müslüman halk, vahiy meleğini somut bir varlık haline dönüştürdü; acaba bu dönüştürme faaliyeti nebevî sünnet ruhuna uygun olarak mı yapıldı? Tutarlılık adına bu sorunun cevabı mutlaka evet olmalıdır. Öyleyse, Fazlur Rahman, neden nebevî sünnet ruhuna itiraz etmektedir?

İsnadın ikinci asrın sonlarında veya üçüncü asırda ortaya çıktığı görüşüne gelince, Schacht'ın görüşleriyle parelel olan bu iddiayı M. M. el-Âzâmî genişçe ele alıp tenkit etmiştir. Onun ortaya koyduğu tespite göre, isnadın teşekküllü bir şekilde ortaya çıkışı, birinci asrın sonlarıdır. Bireysel faaliyetler olarak hadislerin kimden duyulduğunun sorulması ise

248 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 90.

Resûlullah'ın vefat ettiği yıllara kadar gider.[249] El-Âzamî'nin bu tespitleri bize daha doğru görünse de, burada isnad sisteminin sorunsuz olmadığını belirtmeden geçmeyelim.

Buhârî ve Müslim gibi mutemet külliyatlarda bulunan hadislerdeki senetlerde adı geçen raviler sıradan "A" ve "B" değildir. Bunlar muhaddisler nezdinde ilmi, hıfzı, seyahatleri, dürüstlüğü, onun hadislerini tahric edene göre sabit olan kimselerdir. Bir hadis kitabını veya külliyatını telif eden şahıs, ravilerle ilgili kanaatlarında ne kadar tutarlı ve hadisleri hıfz ve sevkte ne kadar başarılıysa hadis ilmi camiasında onun yeri o kadar üst sıradadır. Bununla birlikte, hadis rivayetinin bazı zayıf noktaları bulunduğu gözden uzak edilmemelidir. Sahabe sözlerinin tenkid dışı tutulması[250], onların, bazı tabi'ündan duydukları haberleri, kendi sözleriymiş gibi rivayet etmelerinin (tedlîs) hoş görülmesi, başlangıçta, hadis rivâyetinin ilmî bir disiplin içinde ve ilim amacıyla yapılmamış olduğundan, sohbet sırasında farklı kimselerden nakledilen sözlerin birbirine karışması bunlardan birkaçıdır. Ravilerin durumlarını doğru bir şekilde tespit etmenin güçlüğü bir yana, hangi sözün hangi bağlamda, hangi amaçla söylendiğini tespit edebilmek başlı başına büyük bir sorundur. Bununla ilgili değerlendirmeleri, konuyla alakalı eserlere bırakarak deriz ki: Sonuçta, yaklaşık bindörtyüz yıl öncesine ait, elimizde bu kadar bilgi ve belgenin olması, İslam kültürü açısından büyük bir zenginlik ve tarihi anlayabilmek adına büyük bir şanstır. Bununla birlikte, bu belgeler, hiçbir şekilde kutsal metinler haline dönüştürülmemelidir.

Hadis rivayetleri içinde, 'fiten' veya 'melâhim' adıyla da bilinen yakın ve uzak gelecekle ilgili birtakım bilgiler ve öngörümler yer almaktadır. Şimdi bu konuya Fazlur Rahman'ın bakışaçısıyla bakmaya çalışılam.

2. Gelecekten Haber Veren Hadisler

Fazlur Rahman, İmam Şafiî'nin hadislerin delil oluşuyla ilgili olarak verdiği üç hadisi değerlendirirken şu genellemeyi yapar:

"Doğrudan ya da dolaylı olarak gelecekten haber veren bir hadisin tarihî bakımdan sahîh bir şekilde Hz. Peygamberden gelmiş olması kabul edilemez ve dolayısıyla sonraki tarihin ilgili dönemine gönderilmesi gerekir. Biz gelecekle ilgili bütün haberleri değil, fakat

249 Bkz. el-Âzâmî, İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 191-221.

250 Krş. Aşık, Nevzat, Sahabe ve Hadis Rivayeti, İzmir 1981, s. 250-254.

sadece tam anlamıyla spesifik olanları reddediyoruz"[251]

Gelecekle ilgili haberler söz konusu olduğunda, akla ilk olarak: *"Rumlar en yakın bir yerde yenildiler; onlar bu yenilgilerinden sonra, üç ilâ dokuz yıl arasında galip geleceklerdir"* [252] ayetleri gelir. Fazlur Rahman, bu konuda şöyle der:

"Bu tür kehanet kesinlikle mantıklıdır; zira normal bir bilgiye sahip olan biri bile, tarihe ferasetli bir bakmak sûretiyle, savaşlar, ekonomik çöküşler vb. konular hakkında başarılı bir şekilde kehanette bulunabilir. Artık ilâhi hikmetin, bu gibi hususlarda ne gibi sağlam bilgiler vereceğini varın siz düşünün."[253]

İslam'ın güç kazanarak, bir anda parlaması sonucunda, pek çok insanın Müslüman olduğunu, Müslümanların, daha önce hayal bile edemeyecekleri bir şekilde zenginliğe kavuştuklarını, dinî duyguların zayıflamaya başlayıp, mal hırsının öne çıktığını gören ferâset sahibi bir insan, toplumun geleceği hakkında ne düşünür? Pek yakında onların birbirine düşeceğini, kan akıtılacağını, birliklerinin bozulacağını elbette görür. Fazlur Rahman'ın bize sunduğu görüş, hadislerde bulunan bu tür öngörülerin, feraset ürünü olduğudur. Ona göre, belirli bir olaya veya şahsa işaret eden kehanetler ise, kehanetin gerçekleştiği döneme aittir. Gelecekle ilgili öngörümler, buna kıyamet alametlerini de dahil edelim, en çok hadis uydurulan konular arasında yer almakta ve bu konularda önceki dinlerin belirgin izleri bulunmaktadır.[254]

3. Bir Mezhebin Görüşüne Uygun Düşen Hadisler

Fazlur Rahman, herhangi bir mezhebin görüşüne uygun düşen hadisleri, bir şekilde bu mezheplerin çıkış zamanlarına göndermekte, onların o asırlarda ortaya çıktığını söylemektedir.[255] Gerçek şudur ki, bir mezhebin delil olarak kullandığı bir hadis, onun mutlaka sonradan ortaya çıkmış bir hadis olduğunu göstermez. Çünkü mezhepler sadece hadislerden değil, ayetlerden de deliller getirmişlerdir. Bu durumda onların da sonradan ortaya çıktıklarını kabul etmek gerekir ki bu, hiçbir Müslüman'ın kabul etmeyeceği bir şeydir. Mesela, Hz. Peygamber'in şu

251 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 59.
252 Rum 30/2-3.
253 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 60.
254 Bkz. Kuzudişli, *Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi*, s. 183-215.
255 Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca*, s. 60 vd.

hadisini ele alalım:

Sahabîlerden Ebû Zer, Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir:

"Lâ ilâhe illallah diyen ve bu durum üzerine ölen hiç kimse yoktur ki, cennete girmiş olmasın."

Ebû Zer:

"—Zina etse ve hırsızlık yapsa da mı?" diye sordu. Hz. Peygamber:

"—Zina etse ve hırsızlık yapsa da..." diye karşılık verdi. Ebû Zer soruyu üç kez tekrarladı ve Hz. Peygamberden hep aynı cevabı aldı; ancak Hz. Peygamber, üçüncü keresinde sözünü şöyle tamamladı:

"—Ebû Zerr'in burnu toprağa sürtünse de..."[256]

Fazlur Rahman, bu hadisi tipik mürci'îliği savunan bir hadis olarak takdim etmektedir. Kur'an'da hırsızlık yapanların veya zina edenlerin mürtet olduklarına dair hiçbir ayet yoktur. Aksine bu iki suç için de Kur'an'ın belirlemiş olduğu hükümler vardır. Peygamberimizin de bu suçları işleyenleri dinden çıktıkları gerekçesiyle cezalandırdığına dair hiç bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca hadiste Mürciîliği destekler mahiyette bir delil de çıkarılamaz. Çünkü hadiste zinayı ve hırsızlığı, daha genel bir ifadeyle büyük günahları işlemeyi alışkanlık haline getirmiş, imanın, İslam'ın, hayatın gerçek anlamını bilmeyen, buna rağmen kendisini Müslüman gören insanlar kastedilmemektedir. Gerçekten de Mürciîler, saraylardaki sefahati meşru göstermek için, kişi La ilahe illallah sözünü söyledikten sonra onun Müslüman olduğunu ve hiçbir günahın onun imanına zarar vermeyeceği görüşünü geliştirmişler ve bu görüşleriyle İslam toplumunda ahlaki değerlerin aşınmasına sebep olmuşlardır. Ancak yukarıdaki hadisten bu anlaşılmamalıdır. Fazlur Rahman'ın iddia ettiği gibi bu hadis sonradan uydurma olsaydı ve bu hadisin mürciiliği destekleyen bir manası olsaydı amelin imandan bir cüz olduğunu savunan muhaddisler, Mürcillerin uydurdukları bu hadisi kitaplarına almazlardı. Onlar muhaliflerinin uydurdukları hadisleri elbette en iyi bilirler.

Fazlur Rahman, Ebû Zer hadisinde Mürciî anlayışına benzer bir anlam çıkardığından ona göre, duygusal Müslümanların hissedebileceği

256 Fazlur Rahman,Tarih Boyunca, s. 70. Fazlur Rahman, bu hadisi Mişkâtü'l- Mesâbih (s. 461)'den iktibas etmiştir. Hadis için bkz. Buhari, Libas, 24; Müslim, İman, 154; Ahmed, c. V. s. 166.

bu ahlâkî etkiyi kısmen de olsa sağlamak için, daha uzlaşmacı ve ince bir görüş, şu hadiste ifadesini bulmuştur:

"Bir kimse zina edince, iman ondan çıkar gider ve başının üzerinde bir gölgelik gibi durur, ancak bu ameli terk edince iman ona geri döner."[257]

Bu hadis aslında günah işleyen bir Müslüman'ın günah işlediği andaki ruh halini ortaya koymaktadır. Allah'a tam bir teslimiyetle inanmış birisi, aklı ve gönlü imanla dolu olduğu halde yasak edilen bir haramı işleyemez. Harama el uzattığında içten gelen arzular, mü'mini inançlarından bir an için uzaklaştırır. Örneğin Hz. Adem'in bir an için ebedi olma arzusu, onun daha önce Allah'a verdiği sözü unutturmuştu. Yukarıdaki hadis bu durumu son derece veciz bir şekilde ifade etmiş, Müslüman'ın günah işlerken İslami şuurun ondan bir an için uzaklaştığını ve arzular yatıştıktan sonra ona tekrar döndüğünü anlatmaktadır. Günahtan sonra duyulan pişmanlık, İslamî bilincin mü'minin ruhunda yeniden hakim olmasıdır. Yukarıdaki iki hadis arasında çelişki bulunmamaktadır.

Fazlur Rahman kaderle ilgili bazı örnekler de verir. Meselâ bunlardan biri şu hadistir:

"(Cenin dört aylıkken Allah, bir meleği dört kararla gönderir. Böylece melek onun amelini, ecelini, rızkını ve mutlu mu yoksa mutsuz mu olacağını yazar. Kendisinden başka hiçbir ilah olmayana yemin ederim ki, sizden biri cennet ehlinin ameliyle amel eder, öyle ki, onunla cennet arasında bir zira' mesafe kalır; birden kader üstün gelir ve o kimse cehennem ehlinin ameliyle amel eder ve böylece cehenneme girer." [258]

Fazlur Rahman' a göre bu ve buna benzer hadislere karşılık dengeyi korumak için şu şekil hadisler ortaya çıkmıştır:

"Her çocuk fıtrat üzere doğar, sonra ebeveynleri onu, ya Yahûdî ya Hıristiyan ya da Mecûsî yaparlar"[259]

Kaderle ilgili hadisin, insan sorumluluğu açısından savunulacak bir

257 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 72. Hadis için bkz. Ebû Davud, Sünnet, 15; Tirmizî, İman, 11.

258 Hadis için bkz. Buhârî, Bed'ül-Halk, 6, Enbiyâ, 1,Kader, 1, Tevhîd, 28; Müslim, Kader, 1; Ebû Dâvud, Sünnet, 16; Tirmizî, Kader, 4; İbn Mâce, Mukaddime, 10; İbn Hanbel, c. I, s. 382, 414, 430.

259 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 74-75. Hadis için bkz. Müslim, Kader, 25; İbn Hanbel, c. III, s. 435; IV, 24, 55.

yönü olmamakla birlikte, ikinci hadis, İslam'ın aslî günahı kabul etmediğini, ailenin ve toplumun birey üzerindeki etkilerinin büyük olduğunu güzel bir şekilde ifade etmektedir. Örneklerden hareketle, herhangi bir mezhebin görüşüne uygun olan rivayetin, sadece bu nedenden dolayı, sonraki döneme ait görülmesi kuralının, her zaman doğru sonuç verecek başarılı bir kural olmadığı kanaatindeyiz.

Fazlur Rahman'ın bu eleştirileri, onun hadisleri toplumun ürünü olarak kabul ettiğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Hadis usulcüleri de mezheplerin kendi görüşlerine uygun olarak hadis uydurduklarını belirtmişler, fakat onlardan hiçbiri, mezheplerin kullandığı hadislerin, tümüyle uydurma olduğunu söylememiştir.

4. Birbirine Zıt Olan Hadisler

Fazlur Rahman'ın birbirine zıt gibi görünen hadisler hakkındaki değerlendirmesi, gerçek anlamıyla özgün bir tavırdır. Çünkü, hadisleri anlam yönünden karşılaştırıp telif etmeye veya mevzû olduğunu ispatlamaya çalışanlar, kendilerinin savundukları görüşe ters düşen hadisleri "İslam'ın ruhuna uymama, Kur'an'a muhalif, akla aykırı" gibi gerekçelerle reddetmiş, görüşlerine uygun olan hadislerin ise sahih olduğunu söylemiş, onları savunmuşlardır. Fazlur Rahman ise birbirine aykırı görünen her iki grup hadisleri de 'formüle edilmiş', üretilmiş olarak görür.[260] Onun, böylece problemi kökten ortadan kaldırmayı düşünüp düşünmediğini bilemiyoruz ama, onun bu tavrının, yaşayan sünnet yorumuna uygun düşmediğini, bir kez daha belirtmek isteriz.[261]

5. Fıkhî Hadisler

Fazlur Rahman'ın hadise bakışında, onun en çok mesaisini harcayan, yargılarını yönlendiren ana grup, ahkam belirleyen veya kendisinden hüküm çıkarılmış olan hadislerdir. Ona göre, bu tür hadisler, kanun maddeleri gibi görülmemeli, onlara kendi tarihsel şartları içinde, meselelere getirilmiş çözümler olarak bakılmalıdır. Bu konuda o, şöyle der:

> *"Fıkhî hadis problemi de, gerçek ahlâkî değeri, tarihî şartların belirlediği arka plandan çıkarmaktan ibaret olan, duruma göre yorum (situational interpretion) ilkesi doğrultusunda ele alınmalıdır. Fıkhî hadisi, doğrudan uygulanmaya hazır bir kanun olarak değil*

---

260 Krş. Açıkgenç, Alparslan, *Fazlurrahman*, DİA., c. XII, (s. 280-286), s. 285

261 Bu konu hakkında *'Kim benim hakkımda yalan uydurursa...'* başlığına bkz.

de, yeniden incelenmesi gereken bir problem olarak görmemiz gerekir."[262]

Fazlur Rahman'ın bu düşüncesine tamamen katılıyoruz. Hadisler hüküm açısından kıyamete kadar hep aynı fetvalara işaret eden, hazır kanunlar değildir. Zaten bu pratikte mümkün olmayan bir şeydir. Binüçyüz yıl önce, geçimi ticaret ve ziraata dayanan, ortalama onbin nüfusa sahip olan bir toplumun yaşamıyla on beş milyonluk, modernliğin her türlü nimetlerini ve külfetlerini barındıran metropollerde yaşayan toplumun yaşam biçimi, birbirinden farklıdır.

Fazlur Rahman, ahkamla ilgili konuda, daha özel bir konuyu, ele almış, faizle ribâ'nın farklı olduğunu savunmuştur. Ribâ, Kur'an'ın yasakladığı bir fiildir.[263] Fazlur Rahman, ribânın haram olduğunu savunur, fakat onu faizden ayrı görür. Onun yorumuna göre, ribâ, kapitalin birçok defa artması anlamına gelir.[264] Faiz ise 'makul' ölçülerde alınan 'fazla'dır. Yani ona göre, yasak olan, ana paranın üzerinde fazladan para almak değil, normalin üstünde fazla para almakla, karşıdaki insanı sömürmektir. Buna göre haramlık, muamelenin kendisinde değil, onun şeklindedir. Ancak ribânın haramlığı, çokça faiz alınmasından, diğer bir deyişle, parayla, kat kat fazla para kazanılmasından olsaydı, aynı kat kat artış alışverişte de geçerli olarak yasak edilir, kâr tahdidi getirilirdi. Halbuki Kur'an'da (ne de sünnette) alışverişle ilgili böyle bir yasak veya sınırlama yoktur.

Kur'an, alış verişle ribânın arasını ısrarla ayırmaktadır.[265] Dolayısıyla –dürüst olmak gerekirse– Kur'an'daki ribâ, mal veya para alışverişinde kat kat kâr elde etmek değil, aynı cinsten olan -altın, gümüş, hurma gibi meta'ın eşit olmayan miktarda değiştirilmesidir. Bu tür bir muamele, İslam'ın adalet anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Faizli muamelelerde alınan veya verilen krediler, hiçbir emek sarfı olmaksızın, borç alanın aleyhine sürekli çoğalmaktadır. Böyle bir sistemde toplum içindeki dengeler her zaman parayı elinde tutan kimselerin lehine olarak bozulmakta, para Kur'an'ın ifadesiyle, bir grup insanın arasında dönen bir devlet olmaktadır. Bize öyle geliyor ki Fazlur Rahman, faizsiz bir sistemin, dünyanın bugünkü şartlarında işleyebileceğine inanmadığından böyle bir yorumu benimsemeye mecbur

---

262 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 88.

263 Bakara 2/275, 276, 278; Âl-i İmran 3/130; Nisâ 4/161; Rum 30/39.

264 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 88 Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *Eyyub Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler*, (çev. Mevlüt Uyanık), İslami Araştırmalar Fazlur Rahman Özel Sayısı, c. IV, sy., 4. (s. 301-310), s. 305 vd.

265 Bakara, 2/275.

olmuştu. Ona göre, Müslümanlar, ilk günlerinden itibaren gerek ticarî, gerek ticarî olmayan, bütün ödünç alıp verme işlemlerinde riba hükmünü uygulamış; faizli alışverişlerde, her türlü hîle-i şer'iyye'ye başvurmalarına rağmen, İslam hukuku, bütün faiz çeşitlerini yasaklamıştır.[266] Gelişmekte olan ülkelerin genelde uyguladığı, üst düzey bir zenginler sınıfı oluşturup, onlarla ülke ekonomisine düzen verme ve ülkenin ekonomik büyümesini gerçekleştirme politikisına Fazlur Rahman, inanmış gibidir. Ona göre, fakir olan ve dolayısıyla fakirliğin yol açtığı her çeşit ahlakî çöküntüye açık olan Pakistan toplumu, ilk aşamada fakirlikten kurtulacak, daha sonraki aşamada ise sosyal adaleti gerçekleştirecektirecektir. Aşağıdaki ona ait ifadeler bunu hissettirmektedir:

"Faizsiz bankanın bu günün dünyasında işleyip işlemeyeceğine karar vermek ekonomistlere ve para uzmanlarına aittir. Eğer işliyorsa ne âlâ. Ama işlemiyorsa, bu takdirde titiz bir şekilde kontrol edilen bir ekonomiye sahip olan günümüz ticârî bankacılığının Kur'anî yasaklamanın kapsamına girdiği ve nebevî sünnet tarafından lanetlendiği konusunda ısrar etmek, ne tarihî gerçeklerle ne de dînî dürüstlükle bağdaşır bir tutumdur." [267]

Bu örnekten Fazlur Rahman'ın yöntem olarak din dışı olarak gördüğü alanlarda en doğru şeyin, o işin uzmanlarına bırakılması olduğu, dinin bu işlere karışmaması gerektiği görüşünü benimsediğini görüyoruz. Fazlur Rahman, günümüzde, faiz ekonomisinin yol açtığı toplumsal sorunlardan ve faiz nedeniyle ortaya çıkan gelir dağılımı dengesizliğinden söz etmez. Halbuki o, ribânın yasaklanmasıyla ilgili yorumunda, ribanın yasaklanmasıyla birlikte, ekonomik açıdan zayıf olup, güçlü kabilelerin boyunduruğu altında bulunan kabilelerin, bu iktisadî esaretten kurtulduklarını söylemektedir. Yine o, Kur'an'ın, helal ticaret ile ribayı birbirinden ayırdığını, alacaklılara ana parayı geri almalarını emrettiğini, paralar artsın diye ribaya yatırım yapmak yerine, yoksullara yardım ederek 'Allah'a yatırım' yapmayı teşvik ettiğini[268] anlatır.[269]

Fazlur Rahman'ın, çağımızın bir düşünürü olarak karşı karşıya kaldığı baskıları, göz ardı etmemek gerekir. Çağımızda gelişmekte olan hiçbir

266 Fazlur Rahman, *Eyup Han*, s. 306.

267 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 89.

268 Rûm, 30/39; Bakara 2/245; Mâide 5/12-18.

269 Çiftçi, Fazlur Rahman, Fazlur Rahman'ın, Reconstruction, s. 107'den naklen, s. 234. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 91; Fazlur Rahman, *Riba and Interest*, Islamic Studies, Karachi 1964 c. III, sy. 1, (s. 1-43), s. 5 vd.

ülke, istediği her kararı rahatlıkla alabilecek ve uygulayabilecek derecede bağımsız ve güçlü değildir. Mevcut şartlarda, faizli bankacılığı kaçınılmaz kılan iç ve dış kaynaklı yüzlerce neden olabilir. Ama bu zorunluluklar, Müslüman aydına, geçmişi bu güne göre düzenleme hakkını vermez. Müslüman bir aydının, bin dereden su getirerek faizi meşru göstermeye çalışmak yerine, 'mevcut ve kaçınılmaz şu ve şu zorunluluklar nedeniyle, şu şartlarda kredili muamelelerde bulunmak, istisnai olarak caiz görülmeli ve faizin neden olduğu zararlar, sosyal içerikli yasalarla giderilmeye çalışılmalıdır' demesi daha ikna edici ve daha dürüstçe olmaz mı?

Fazlur Rahman, çoğu çağdaşı gibi birinci yolu tercih ederek Kur'an'daki *riba* ile ilgili ayetleri, birçok çelişkiye düşme pahasına tevil etmeye çalışır, bu konuda Hz. Peygamberden gelen haberleri ise, güvenilmez, eksik ve müphem bulur.[270]

6. Bireysel İbadetlerle İlgili Hadisler

Namaz, zekat, oruç hacc gibi bireysel sayılabilecek ibadetler konusu, Fazlur Rahman'ı çelişkiye düşüren ve temel savlarından kısmen de olsa geri döndüren bir alandır. Toplumu ilgilendiren hukukla ilgili sünnet ve hadisler hakkında söylediklerinin çoğunu, bireysel ibadetlerle ilgili sünnet ve hadislerde geri alan Fazlur Rahman, kurguladığı sünnet yorumunda, nebevî sünnetin içeriğinin tam olarak hiçbir zaman saptanamayacağının ve bu durumda Hz. Peygamber ile onun cemaati arasındaki bağın belrsiz bir hâle geleceğinin endişesini dile getirmektedir.[271] Bu endişe o kadar derindir ki, günümüz Müslümanını, kıldığı namaz, tuttuğu oruç, verdiği zekat ve gittiği hacc ibadeti konusunda bile şüpheye düşürebilir. Fazlur Rahman, bizi bu endişelerden kurtarmak amacıyla aşağıdaki cümleleri söyler:

"Ancak bu endişe gerçek değildir. Bir kere bir çok haber vardır ki, bunlar nebevî sünnetin içeriğinin tarihî olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Mesela namaz, zekât, oruç, hacc vb. ibadetler, detaylı şekildeki uygulamalarıyla öylesine nebevîdirler ki, bu gerçeği sadece dürüst olmayan, ya da deli biri inkar edebilir. Gerçekten de tarihî hadis, yani Hz. Peygamber'in biyografisi, önemli noktalarda, kesin olarak açıktır. Ve bu nedenle bizzat teknik hadisin, yorumlanırken en önemli desteği olarak işe yaramaktadır.

270 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 78-79.
271 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 90.

Sadece Hz. Peygamber'in değil, aynı zamanda ilk cemaatın tüm özellikleri, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde tespit edilmiştir. Ve –tarihî detaylarda problem olsa bile– özle ilgili hususlarda hiçbir şekilde tartışmaya açık değildir."[272]

Fazlur Rahman'ın burada, ne kadar yumuşak dönüşler yaptığına dikkat edilmelidir. Acaba, haccla ilgili hadisleri, faizle ilgili hadislerden farklı kılan neden nedir? Bu neden, boş yere geçmişte aranmamalıdır; çünkü o, kesin olarak günümüz şartlarının dayatmasında gizlenmektedir.

7. Nebevî Tıpla İlgili Hadisler

Fazlur Rahman, sünnet hakkındaki düşüncelerini, nebevî tıpla ilgili hadislerde de sürdürmüştür. Tıpla ilgili hadislerin ana kaynaklara kadar gelişinde geçirdiği süreç diğer hadislerden farklı değildir. İlk hadis kaynaklarında merdâ, et'ime, eşribe gibi tıpla yakından ilgili konulara, büyük bölümler halinde yer verilmiştir. Müslim'in es-Sahih'i hariç, Kütüb-ü sittenin beşinde, Kitabü't-Tıb adıyla bir bölüm bulunmakta, Müslim ise tıp konularına Kitabü's-Selâm içinde yer vermektedir. Hicri üçüncü asırdan itibaren et-Tıbbu'n-Nebevî adı altında müstakil kitaplar telif edilmiş, ancak bu kitaplarda yalnızca hadisler bulunmakta, tıbbî herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Bu hususta en-Nîsâbûrî (ö. 245/975), İbnü's-Sünnî (ö. 364/975) ve Ebû Nuaym (ö. 430/1038)'ın 'et-Tıbbü'n-Nebevî'lerini örnek verebiliriz. Sekizinci asırdan itibaren tıbbü'n-nebevî kitaplarındaki hadislere, tıbbî açıklamalar da eklenmeye başlanmıştır. Abdu'l-Kerim b. Turhan (ö.720/1320), ez-Zehebî, (ö. 748/1347) ve İbnu'l-Kayyim (ö. 751/1350)'in eserleri gibi.[273] Bu durumda tıpla ilgili hadislerin Hz. Peygambere ait olup olmadığı konusundaki tartışma diğer hadisler üzerinde yapılan tartışma gibidir.

Fazlur Rahman, Hz. Peygamberden gelen, tıpla ilgili hadisleri üç ayrı kategoride inceler: Birincisi, hastalık durumlarında tıbbî tedaviyi teşvik eden ve teferruatlı sağlık ilkeleri vermeyi hedefleyen hadislerdir. İkincisi, tıbbî veya manevi olsun bir takım hastalıklar ve sağlık problemleri ile birlikte onları tedavi etmede gerekli tedbirlerle ilgili Hz. Peygamberden geldiği varsayılan ifadeleri kapsar. Üçüncüsü ise Nebevî tıp literatüründe bu hadislerin rolüdür. [274]

272 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca, s. 90-91.

273 Denizkuşları, Mahmud, Peygamberimiz ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî), İstanbul tsz., s. 113.

274 Fazlur Rahman, Sağlık, s. 49.

Fazlur Rahman, Hz. Peygamberin doğrudan ilaç veya çeşitli bitki ve yiyecekleri önerdiği durumlar hakkında, onun bilgisinin risaletle ilgisiz olduğunu ileri sürer.[275] Halbuki klasik alimler nebevî tıbbın Hz. Peygambere vahiy yoluyla geldiğini kabul etmişlerdir.[276] O, bu düşünceye katılmamakta, tıpla risaletin ayrı şeyler olması hasebiyle tıbbın vahye değil, eski kültüre dayandığını savunmaktadır. O, görüşlerine referans olarak İbn Haldûn'u verir. Gerçekten de İbn Haldûn Hz. Peygamberden nakledilen tebabetle ilgili bazı hallerin, 'adet ve tabi haller'den olan şeyler olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Haldûn, tıpla ilgili bazı nakillerin sahih olduğunu kabul etmekte, bunların kişinin inancıyla alakalı bir şey olduğunu söylemekte ve buna örnek olarak karın ağrısına tutulmuş olan bir kimsenin, ağrılarından kurtulmak için içmesi gerektiğini düşündüğü bir sıvıyı, inançla içtiğinden dolayı bu ağrısından kurtulduğunu göstermektedir.[277]

eş-Şafiî'nin "İlim ikidir: Din ilmi (fıkıh), beden ilmi (tıp)" sözü meşhur olmuştur. Hattabî ise tıp ilminin iki kısım olduğunu birincisinin büyük şehirlerde uygulanan Yunan tıbbı, ikincisinin de tecrübeye dayanan Arap tıbbı olduğunu, nebevî tıbbın vahiy yoluyla gelenler hariç, Arapların tıbbı istikametinde olduğunu beyan eder.[278]

İbn Haldûn'un da belirttiği gibi, şehirlerde tıp bilgisi daha ileriydi. Kullanılan ilaçlar çeşitli bitkilerden elde edilen özlerin ve çeşitli kimyasal maddelerin karışımlarından elde edilmekteydi. İbn Haldûn basit ilaçların daha şifalı olduğunu ve sade bir hayat yaşayan bedevîlere daha iyi geldiğini ancak karışık gıdalara alışkın olan şehirliler için karışımlardan meydana gelen ilaçların fayda verdiğini söylemektedir.[279]

Hz. Peygamber döneminde, şehirler çok kalabalık olmayıp İran, Yunan ve Hindistan tıbbı yaygın olarak bilinmezdi. Kaynaklardan edindiğimiz kanaata göre Hz. Peygamberin tıp bilgisinde, özellikle temizlik, yiyecek ve içeceklere dikkat etme, çeşitli dualar gibi konularda, vahiy unsuru ağırlıklı olarak bulunmaktadır. Bunun dışında Hz. Peygamberin teknik anlamda hekimlik ve eczacılık bilgisi büyük oranda tecrübeye ve kültüre dayanıyordu.

275 Fazlur Rahman, Sağlık, s. 54.

276 Bkz. İbnu'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, c. IV, s. 1620.

277 İbn Haldûn, Mukaddime (I-III), (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1989, c. II, s. 600-603.

278 Denizkuşları, Peygamberimiz ve Tıp, s. 131. Yazar bu bilgiyi es-Suyutî'nin el-Menhecü's-Sevî ve'l-Menhelü'l-Revî fi't-Tıbbı'n-Nebevî (Mevlânâ Müzesi (Konya) 2814 numaralı yazma nüsha) kitabından almış ve sayfa belirtmemiştir.

279 İbn Haldûn, Mukaddime, s. 601.

Zaten Hz. Peygamber hastalara çeşitli tavsiyelerde bulunmakla birlikte bazen onları hekimlere göndermekteydi.[280] Hz. Peygamberin kendisi de bazı hekimlere tedavi olmuştur. Hz. Peygamberin bu alanda bir uzman, yani teknik anlamda bir tabip olmadığını Hz. Aişe'nin, kendisine sorulan bir soruya verdiği cevaptan anlıyoruz. Hz. Aişe'ye bu kadar tıp bilgisini nereden öğrendiği sorulduğunda o, Hz. Peygamberin hastalığı zamanında onu tedavi eden tabiplerden öğrendiğini söylemiştir.[281] Eğer Hz. Peygamberin (teknik anlamda) tıp bilgisi çok olsaydı, Hz. Aişe, tıp bilgisini ondan öğrenirdi.

Ancak hadislerde bu durumun aksini gösteren ifadeler de mevcuttur. Örneğin kardeşinin karnında bir ağrı (ishal) olduğunu söyleyen bir adama Hz. Peygamber bal şerbeti içirmeyi tavsiye etmiş, adam ikinci ve üçüncü defa gelip bal şerbeti içirdiği halde onun ağrısının geçmediğini söyleyince Hz. Peygamber ısrarla, ona bal şerbeti içirmesini söylemiş, sonunda adam yine gelince ona: *"Allah sözünde doğrudur, kardeşinin karnı ise yalancıdır; ona bal şerbeti içir"* buyurmuştur. Hadiste anlatılana göre dördüncü defa bal şerbeti içen adam nihayet iyileşmiştir.[282] Hz. Peygamber ısrarla bal şerbetini tavsiye ettiğine göre şikayete sebep olan hastalığa bu tedavinin iyi geleceğini kesin olarak biliyordu. Hadisin son bölümünün zahiri, bu bilginin Hz. Peygambere Allah tarafından vahyedildiğini anlatmaktadır.

Bu doğrultudaki başka bir örnek ise: *"Birinizin yemeğine veya içeceğine sinek düşerse, onu yemeğine yahut içeceğine daldırsın, sonra atsın; çünkü sinek bir kanadında hastalık taşıyorsa diğerinde şifa taşımaktadır"* hadisidir.[283] Bazı yazarlar tarafından sineğin hem mikrop hem de onu ortadan kaldıracak panzehir madde taşıdığına dikkat çekilmiştir ki bu, Hz. Peygamber döneminde bilinmeyen bir şeydi.[284]

Hz. Peygamberden rivayet edilen "Yer mantarının suyu göze şifadır"[285] veya "Şu kara tane (çörek otu) ölümden başka her hastalığa şifadır" [286]gibi rivayetler ise 'havucun göze faydalı olduğu' kabilinden genel ifadeler olmalıdır. Geçmişte alimler arasında bu çeşit hadislerin

280 Ebû Davud, et-Tıb, 12

281 Denizkuşları, Peygamberimiz ve Tıp, Suyuti'nin el-Menhec'inden (vr. 74b) naklen.

282 Buhari, et-Tıb, 24, Müslim, es-Selâm, 91.

283 Buhari, Bed'ü'l-halk, 17; Tıb, 58; Ebû Davud, Et'ime, 48; İbn Mace, Tıb, 31, İbn Hanbel, c. II, s. 229, 246.

284 Bkz. Denizkuşları, Peygamberimiz ve Tıp, s. 32-37.

285 Tirmizî, et-Tıb, 22; İbn Hanbel, c. V, s. 346.

286 Müslim, Selam, 88.

muhtevalarının doğru olup olmadığı tartışılmış, bazıları onları tecrübe ettiklerini ve şifa bulduklarını söylemişlerdir. Ancak biz biliyoruz ki göz hastalığının pek çok sebebi vardır. Bir tabibin, gözünden rahatsız olan bir kimseye yer mantarını tavsiye edebilmesi için, önce şikayete sebep olan hastalığı teşhis etmesi ve tavsiye ettiği bitkinin gerçekten bu hastalığa iyi geldiğini bilmesi gerekir.

Hz. Peygamberden gelen hadislerde tedavi olmayı teşvik eden ifadeler oldukça çoktur. Fazlur Rahman onlardan bir kaçını ("Allah her hastalığın şifasını vermiştir" ve Tedavi olunuz" hadisleri gibi) örnek olarak verir. Ancak bununla çelişen bir durum daha vardır. Fazlur Rahman'ın tespitine göre sünnî kaynaklardaki hadislerde, hastalar tedaviden kaçmamaya çağrılıp, onu aramaya teşvik edilirken şi'î kaynaklardaki hadislerde, acıya ve hastalığın verdiği rahatsızlığa katlanmaları ve ancak hastalık tedavi edilemez bir duruma gelme eğilimi gösterdiğinde ve acı tahammül edilemez hale geldiğinde, bir doktora müracaat edilmesi, sıkı sıkıya tembih edilir.[287]

Fazlur Rahman, nebevî tıbbın manevi olan yönü hakkında şöyle der:

"Hz. Peygamberin sözde tabiatüstü mucizelerini hikaye eden bir çok hadis, diğer toplumların kendi dini kurucuları ve önderleri hakkında beyan ettikleri hikayelerle yarış için Müslümanlar tarafından icat edilmiş olmalıdır. Bağlamdan anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber tarafından şifa duasına izin –zira bu tip hadis rivayeti, gerçekte bazı ilaveler olsa da sağlam gibi görünmektedir– neticede bir tür tabiatüstü mucize değil fakat duaların tabi bir neticesi olarak görünmektedir."[288]

Fazlur Rahman, dua ile ilgili hadislerin neden sahih gibi göründüğü konusunda bize herhangi bir ipucu vermemektedir. O, hadisleri değerlendirirken bunu sıkça yapmaktadır. Mesela bir yerde azille ilgili rivayet edilen *"Hz. Peygamber hayattayken biz dışarı boşalma uygulamasını (azil) yapardık; o bunu biliyor ve Kur'an da bu sıralarda vahyolunmaya devam ediyordu. Fakat Kur'an bunu yasaklamadı"* haberi hakkında *"tarihi doğruluk açısından sağlam görünen bir hadis"* değerlendirmesini yapmaktadır.[289] Bu hadisi tarihsel açıdan doğrulayan şey acaba nedir? Bir başka yerde İslam'dan önce kadınların savaşlara

287 Fazlur Rahman, Sağlık, s. 54.

288 Fazlur Rahman, Sağlık, s. 52.

289 Fazlur Rahman, Sağlık, s. 165.

katılıp, erkekleri teşvik için şiirler okudukiarını yaralı ve hastaları tedavi ettiklerini, bu durumun İsiam'dan sonra da devam ettiğini söyiemekte ve bunu güçlendirmek için Ümmü 'Atiyye'nin şu sözünü nakletmektedir: *"Hz. Peygambere yedi savaşta eşlik ettim. Erkeklerin terkilerine biniyor, onlar için yiyecek hazırlıyor, yaralı ve hastalara bakıyordum."* Delil olarak gösterdiğine göre Fazlur Rahman, bu haberi makbul sayıyor olmalı. Ancak onun diğer hadislerden farklı olarak hangi özelliğinden dolayı makbul saydığını belirtmemiştir. Diğer bir yerde bir kaç hadis naklettikten sonra: *"Bir takım ciddi sosyal ve ahlaki problemlerle ilgili yukarıda zikredilen belirli hadislerin bir çoğunun muhtemelen bizzat Hz. Peygamberin kendi eseri olmadığı doğrudur. Buna rağmen bu hadisler, Kur'an'ı Kerim ve de şüphesiz Hz. Peygamber tarafından işlenen bazı önemli konular hakkında inceden inceye düşünülmeyi ve bir yorumu temsil ederler. Bir diğer tabirle bunlar, daha önce ircâ öğretisi hakkında nakledilen hadislerin tersine Kur'an'ın öğretisinin ve Hz. Peygamber modelinin samimi bir uzanımıdırlar"* demektedir. Bu sözlerden şöyle bir kriter çıkarmak belki mümkündür: *"Kur'an'a ve Hz. Peygamberin sünnetinin genel ruhuna aykırı olmayan hadisler muhtemelen Hz. Peygambere aittirler; ait olmasalar bile Hz. Peygamber modelinin samimi bir uzanımı olduğu kabul edilmelidir."* Biz Fazlur Rahman'ın sünneti tümden reddedenlerin düşüncelerine itibar etmediğini hatta onları, yeri geldiğinde hadis zikretmekten kendilerini alamadıkları yolunda, yer yer tenkit ettiğini biliyoruz. Ancak kendisi de tenkit ettiği şeyden kurtulamamış, hadisler hakkında herhangi objektif bir kriter göstermeksizin seçmeci davranmıştır. Fazlur Rahman'ın bir haberin gerçekten Hz. Peygambere ait olup olmadığını tespit etme gibi bir endişesinin olmadığını da gözlemlemekteyiz. Ona göre bazı haberler Hz. Peygambere ait olmasa da ince bir düşünüşü ve yorumu temsil etmektedirler. Bu ince düşünüş ve yorum elbette Fazlur Rahman'ın güzel bulduğu ve kabul ettiği yorumlardır. Görüldüğü gibi böyle bir ayrımda objektiflikten ziyade görecelilik hakimdir. Örneğin bugün dünyada üçüncü dünya ülkelerinde yaşayan insanların hızlı bir şekilde üremeleri ve bu hızla, tüm dünyadaki tüketimde en büyük paya sahip olan gelişmiş ülkelere iltica etmeleri tehlikesinin olmadığını varsayalım. Bu durumda uluslararası doğum kontrolü politikası olmayacaktı. Bunun yanı sıra dünyanın bir çok bölgesinde -mesela Pakistan'da- yaşlı nüfusun yoğun olduğunu, üreme hızının ise çok düşük olduğunu, orada, -bugün batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi- bir kısırlık problemi yaşandığını düşünelim. Fazlur Rahman bu takdirde, azil hadisi hakkında, aynı değerlendirmeyi yapar mıydı? Bu

soruya olumlu cevap vermek oldukça zordur.

Klasik tenkitçiler, hadisi bir ilim olarak düşünmüş ve bu ilmi olabildiğince görecelikten kurtarmaya çalışmışlardır. Çok tenkit edilmesine rağmen muhaddislerin metin tenkidini ikinci planda tutmalarının nedeni de bu olsa gerektir. Eğer onlar metin tenkidini ön plana çıkaracak olsalardı, hadis külliyatlarında olan zenginlik olmayacak, her bir musannifin topladığı eser, toplayanın dinî görüşünü ve anlayışını yansıtan kitaplar halini alacaktı. (Nitekim Şîa bu hataya düştüğünden dolayı derledikleri hadis kitapları sadece kendi mezheplerini güçlendiren rivayetleri içermektedir.) Sonraki tenkitçiler ise hadislere kendi yaşadıkları dönemin siyasal ve sosyal yapısından hareket ederek bakmaktadırlar. Bu yüzden kabul veya reddedilen hadisler, döneme hatta yere göre değişebilmektedir. Halbuki Hadis ilmi bir disiplindir. Klasik dönemde, bu ilmin amacı, Hz. Peygamberden veya seleften gelen haberleri, birini diğerine karıştırmaksızın ve aralarına sahte sözlerin girmesine izin vermeksizin bir araya toplamak ve onu düzenlemektir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere bir takım kurallar tespit edilmiş ve bu kurallar doğrultusunda eserler ortaya çıkmıştır. Hadise yöneltilebilecek tenkit, konulan kuralların hedefleneni ne kadar gerçekleştirdiği, ortaya çıkan eserlerin tespit edilen kurallara ne ölçüde uyduğu olmalıdır, diye düşünüyoruz.

Fazlur Rahman, doğum kontrolü, müzik, haremlik selamlık, heykelcilik, büyü, sihir, kadın hakları gibi konuları, geleneksel tıp çerçevesinde ele alır. Bu konular hakkındaki şahsi görüşleri oldukça liberal olup, bunlarla ilgili dindeki kısıtlamaların, sonraki yüzyıllarda yabancı kültürlerin etkileriyle İslam'a girdiğini savunur. [290]

290 Fazlur Rahman, Sağlık, s. 80-83.

SONSÖZ

Fazlur Rahman'ın, hadise yaklaşımına bakıldığında onun, çağdaşı diğer birçok araştırmacı ve düşünürden ayrı yönleri olduğu görülür. Hadisleri –ya da genel olarak sünneti– tümden reddedenlerin aksine o, sünnete büyük önem atfetmekte, o olmaksızın Kur'an'ın anlaşılamayacağını söylemektedir. Bununla birlikte o, hadislere ve sünnete, alışılmışın dışında, daha çok Schacht'ın görüşlerinden yararlanarak, yeni yorumlar getirmiştir.

Fazlur Rahman, kendi ifadesiyle, 'İlericilik' adına hadis ve nebevî sünneti yok etmeyi amaçlayan güçlü akımları, 'yolu açmak' endişesiyle, Neron'un Roma'yı yeniden inşa etme metodundan daha şüpheli metotlara başvurmakla suçlamakta, onları basiretten yoksunluk ve cehalet ile nitelendirmektedir.

Fazlur Rahman'a göre bu akımlar iki yol tutmaktadırlar. Onların bir kısmı, hadisin tarihî olmadığını ve dolayısıyla nebevî sünnete ulaştıran bir rehber olarak güvenilemeyeceğini söylerken diğer bölümü, hadisin tarihî olduğunu, ancak onun şer'i geçerliliğinin bulunmadığını, yani hadis sahîh bile olsa, kendileri için sünnet içermediğini ifade etmektedir. Fazlur Rahman, bu ikincileri daha 'safça' bulur.

Yukarıdaki haliyle Fazlur Rahman, hadisleri kabul etmeyen modernist-reformculara karşı, klasik sünnet/hadis müdafaası yapan biri olarak görülebilirdi; ancak o, her iki kavramı da, değişik bir forma sokmuştur. Fazlur Rahman'ın küllandığı sünnet ve hadis kelimeleri, klasik anlamda sünnet ve hadisten çok farklı anlamdadır. Belirtmek gerekir ki, Fazlur Rahman, bu formu hiç yoktan var etmemiştir. Onun tesis ettiği şekil, daha önce Schacht'ın kurguladığına çok benzemekte, verilen örnekler bile pek çok yerde birbirinin aynısı olmaktadır.

Fazlur Rahman'ın hadis anlayışını şöyle özetlemek mümkündür:

1. Kur'an, Allah Resulünün örnek davranışından bahsettiğine göre, vahyin yanında bir de örnek davranış, yani Hz. Peygamberin sünneti yer almıştır.

2. Hz. Peygamberin sünnetinin, ortaçağ fıkıh ve hadis eserlerinin ortaya koyduğu gibi, günlük hayatın bütün ayrıntılarıyla ilgili olması şöyle dursun, İslam ümmetinin dînî, sosyal ve ahlâkî hayatıyla ilgili esaslı meseleler dışında, pek geniş olduğu söylenemez.

3. Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar, sadece Hz. Peygamberin uygulamaları değil, genel olarak Müslüman toplumun ortaya koyduğu uygulamalardır. Nitekim Hz. Peygamberin sünnetinde demokrasi ve dînî otorite tasviri imkansız olan bir incelikle dengelenmiştir.

4. Bu durumda Hz. Peygamber'in sünneti, Hz. Peygamber'le birlikte, ilk nesil İslam toplumunun ortaya koyduğu uygulamalardır. Bu uygulamalar hicrî ilk iki asırda, içtihat hareketleri ve fetvaların, ümmet tarafından genel kabul görmeis ve onların uygulamaya geçirilmesiyle genişlemiştir. Bu uygulamalar doğal bir süreç içinde ve nebevî sünnetin ruhuna uygun olarak ortaya çıkmaktaydı.

5. İmam Şafiî'nin ortaya çıkışıyla birlikte, sünnet resmî bir statü kazandı. O zamana kadar canlı olarak yaşamını sürdüren yaşayan sünnet, hadis adı altında kayıt altına alınmaya başlandı. Hadisler, hukukî bir malzeme halini aldılar.

6. Hukukî malzeme halini alan hadisler, yeterli olmadığından, bir hadisleşme süreci başladı; sahabe, tabi'ûn sözleri ve kime ait olduğu bilinmeyen pek çok söz, hadis formuna sokuldu.

Fazlur Rahman'a göre, Hz. Peygamberin bazı hadislerinin olduğu yadsınamaz; ancak bunlar sanıldığından da azdır. Bu gün hadis külliyatında mevcut olan hadisler, daha çok hicrî ilk iki asırda, İslam Toplumu içerisinde dönüp dolaşan sözlerdir. Fazlur Rahman, sünnet ile hadisin arasını ayırmış, sünneti ilk iki asırdaki İslam toplumuna mal ederken, hadisi, fakîhlerin toplum içinde kabul görmüş içtihatları olarak sunmuştur.

Fazlur Rahman, her ne kadar Müslüman muhaddislerin ortaya koydukları isnad metodunu övse de onu güvenilir bulmamaktadır. Bu yüzden hiçbir hadisi –gördüğümüz kadarıyla- senet-rivayet açısından değerlendirmemiştir. O, bunun yerine kendisinin hadisin tarihîliği dediği bir metodu benimsemiş, ancak bunun ne olduğu ve bir hadisin tarihi olup olmadığının hangi ölçülere göre belirleneceği konusunda bir açıklamada bulunmamıştır.

Bizim ulaştığımız sonuca göre, onun, hadisleri tenkit ederken yaptığı yorumlar (örneğin " Allah, sözlerimi işiten, onları hafızasında itinâ ile koruyan, ve sonra onları nakleden kulun yüzünü ağartsın. Çünkü, hikmet taşıyan bir çok kimse vardır ki, onu anlamaz. Bir çok hikmet taşıyıcısı, onu kendinden daha iyi anlayana nakleder" hadisinin sahabeye hakaret

anlamına geldiğini söylemesi gibi) oldukça sübjektif olup, ilmî olmaktan uzaktır.

Fazlur Rahman'ın genelde İslam düşüncesine ve özelde hadis anlayışına yaptığı katkı, ret ve müdafaa ikileminde oluşan zıtlaşmayı kırıp, bütüncül bir sünnet yorumu oluşturmaya çalışarak, farklı ufuklar açmış olmasıdır. Onun yorumlarını incelerken, nihaî amacını gözden ırak etmemek gereğini düşünüyoruz. O, Müslüman bir aydındı ve bir yandan, toplumunun yüzyüze kaldığı problemleri, çağa uygun bir şekilde çözmek ve ülkesinin önünü açmak isterken, diğer yandan modernizmin çirkin yüzüyle savaşıyordu. Onun sünnet yorumu, bu çabanın ve savaşın izlerini derin bir şekilde taşımaktadır. O, sünnet yorumunu, sorumsuzca Kur'an ile kendileri arasındaki tarihsel köprüyü havaya uçuran kimi modernistlerle, hadis metinlerini, ilahî birer yasa olarak gören gelenekçiler arasında çok hassas bir dengeye oturtmaya çalışmıştır. Kurmaya çalıştığı bu hassas dengede Fazlur Rahman, ibadetlerle ilgili hadisleri sıkı sıkıya savunmasında da görüleceği gibi, modernistlerden çok gelenekçilere yakındı; ancak bununla birlikte o, ülkesinin bir an önce, gerilikten kurtularak gelişmesini, ilerlemesini ve dünya ülkeleri arasında saygın bir yer edinmesini istediği için, önünde Çin Seddi gibi duran geleneği aşmak zorundaydı. İşte, modern şartların geleneğe ters düştüğü bu tür konularda o, modernistlere daha yakındı.

Fazlur Rahman'ın nihaî amacına saygı duymakla birlikte, günümüzü düzenlemeye, geçmişi düzenlemekle başlamasının yanlış olduğunu, idealist Müslüman aydınların, geçmişi kendi ideallerine göre yorumlamaktan vaz geçmeleri gerektiğini, çünkü bunun Müslümanların tarih bilincini şekilsizleştirme tehlikesi taşıdığını düşünüyoruz. Ayrıca bu uğraş, Müslüman aydınların enerjilerini ve mesailerini boş yere tüketmekte, hiçbir yarar sağlamamaktadır. Bize göre tarihsel olaylar, kendi dönemlerinin şartları içinde, nesnel bir şekilde değerlendirilmeli ve tarihsel olayların günümüze yönelik belirleyicilikleri, 'kıssadan hisse almak'tan öteye geçmemelidir. Kur'an'da, geçmiş kavimler hakkında denildiği gibi:

"Şimdi o toplumlar geçip gittiler; onların kazandıkları kendilerine yazılacak, sizin kazandıklarınız ise size; ve siz onların yaptıklarından ötürü yargılanacak değilsiniz."[291]

291 Bakara 2/134.

Kıssadan hisse almak küçümsenmemelidir; aslına bakılırsa, geçmişin olaylarından hisseler almak, tarihsel olaylara, çağdaş elbiseler giydirip çıkarmaktan daha yararlıdır.

Fazlur Rahman'ın sünnet yorumunda bazı çelişkiler ve sünnetin tarihsel sürecinin anlatımında birtakım kopukluklar ve terslikler görüp, yer yer eleştirilerde bulunsak da, onun bu çabalarının günümüz İslam düşüncesi açısından takdire şâyan olduğunu, bunun da ötesinde yeni açılımların mutlaka gerekli olduğu görüşündeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fûâd (ö. 1388/1968),

–el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Azîm, İstanbul 1986

Açıkgenç, Alparslan,

–*Fazlurrahman,* DİA., c. XII, s. 280-286.

Ahmed Nâim (Bâbanzâde), Kamil Miras,

–Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sârîh Tercemesi ve Şerhi (I-XII), Ankara 1982.

Aslan, Abdulgaffar,

–Kur'an'da Vahiy, Ankara 2000.

Aşık, Nevzat,

–Sahabe ve Hadis Rivayeti, İzmir 1981.

el-A'zâmî, Muhammed Mustafa,

–İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvîn Tarihi (H.1-150-M 622-657), (çev. Prof. Dr. Hulusi Yavuz), İstanbul 1993.

–İslâm Fıkhı ve Sünnet (Çev. Mustafa Ertürk), İstanbul, 1996.

Bedevî, Abdu'r-Rahman,

–*Muhammed İbn Zekeriyya er-Râzî,* (çev. Osman Bilen),. bu makale için bkz. M. M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi, (I-IV), İstanbul 1990, c. II, s. 49-65.

el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/869),

–el-Câmi'u's-Sahîh (I-VIII), İstanbul 1981.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa (ö. 458/1066),

–es-Sünenü'l-Kübrâ (I-X), (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Mekke 1415/1994.

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî (ö.370/980),

–Ahkâmü'l-Kur'an (I-V), (thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî), Beyrut 1985.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, (ö. 398/1007),

–es-Sıhâh fi'l-Lüğa ve'l-Ulûm (I-VI), tahkîk: Ahmed Abdu'l-Ğafûr el-Attâr, Mısır 1376/1956.

Çakan, İsmail Lütfi,

–Hadis Edebiyatı-Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri-İstanbul 1989.

Çiftçi, Adil,

–Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek, Ankara 2000.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Muhammed b. Abdi'r-Rahman (ö.255/868),

–es-Sünen (I-II), Medine, 1386/1966.

Dâûdî, Zaferullah,

–Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları, İstanbul (1995).

Demirci, Muhsin,

–Vahiy Gerçeği, İstanbul 1996.

Duman, M. Zeki,

–Vahiy Gerçeği, Ankara 1997.

Ebû Dâvûd, Süleyman İbn'ül-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö.275/888),

–es-Sünen *(I-IV), (thk. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdu'l-Hamîd),* Mısır 1369/1950.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim b. Habib b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798)

–Kitabü'r-Red ale's-Siyeri'l-Evzaî, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1357/1938.

–Kitabu'l-Âsâr, (thk. Ebû'l-Vefa el-Efgânî), Kahire 1357/1938.

Ebû Zehra, Muhammed,

–İslam'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, (çev. Prof. Dr. Abdulkadir Şener), İstanbul 1983.

–İslam Hukuku Metodolojisi, (çev. Prof. Dr. Abdulkadir Şener), Ankara 1990.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942),

–Hak Dini Kur'an Dili (I-IX), İstanbul 1965.

Encyclopedia Judaica (EJ.) (I-XVII), Jarusalem 1996,

–*Revelation*, c. XIII, (s. 117-126)

Fahri, Macit,

–İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Yard. Doç. Dr. Kasım Turhan), İstanbul 1992.

Fazlur Rahman (ö. 1409/1988),

–An Autobiographical Note; Philip L. Berman, The Courage of Conciction (Kısa Otobiyografi), Newyork, 1986 (çev. Bekir Demirkol), İslami Araştırmalar, (Fazlur Rahman Özel Sayısı), c. IV, sy. 4, s. 227-231), Ankara 1990.

– Eyyub Han Döneminde Bazı İslamî Meseleler, (çev. Mevlüt Uyanık), İslami Araştırmalar, c. IV, sayı: 4, s. 301-322.

–İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik, (çev., A. Bülent Baloğlu, Adil Çiftçi), Ankara, 1997,

–*İbn Sînâ*, (çev. Osman Bilen), M. M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi, İstanbul 1990, c. II, s. 99-126.

–İslam, (çev. Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, Prof. Dr. Mehmet Dağ), Ankara 1992.

–İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Gelişimi, (çev. Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç ve Doç. Dr. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

–Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, (çev. Salih Akdemir), Ankara 1995.

–Ana Konularıyla Kur'an, (çev. Doç Dr. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987.

–Prophecy in Islam, George Allen and Unwin ltd. 1958.

–*Riba and Interest*, Islamic Studies, c. 3 (March 1964) sy. 1, s. 1-43.

Goldziher, Ignaz, (ö. 1921)

–Muhammedanische Studien, Halle, 1890, (çev. M. Said Hatiboğlu),

Bu tercüme henüz basılmamıştır.

Güngör, Erol,

–İslam Tasavvufunun Bazı Meseleleri, İstanbul 1991.

Hamidullah, Muhammed,

–İslam Peygamberi (I-II), (çev. Prof. Dr. Salih Tuğ), İstanbul 1991.

el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, (ö. 750/1349),

–Câmi 'u'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Beyrut 1408.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Saîd, (ö. 463/1071),

–Kitabü'l-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye, Haydarâbâd 1357/1938.

İbn Aşûr, M. Tahir,

–İslam Hukuk Felsefesi, (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö. 808/1406)

–Mukaddime (I-III), (çev. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul, 1989.

İbn Hanbel, Ahmed (ö. 241/855),

–el-Müsned (I-VI), Mısır 1313/1895.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâ 'îl b. Ömer ed-Dımeşkî (ö. 774/1372),

–Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm, (I-IV), Beyrut 1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el- Kazvînî (ö. 275/888),

–es-Sünen, (thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî), (I-II), Kahire 1372/1952.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-İfrikî el-Mısrî (ö. 711/1311),

–Lisanü'l-Arab (I-XXV), Beyrut 1376/1965.

İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsü'd-Dîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350).

–Zâdü'l-Mead Fî Hedyi Hayri'l-İbâd, (thk. ve çev. Muzaffer Can), (I-VI), İstanbul 1989.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak(ö. 385/995),

–el-Fihrist, Mısır, 1348/1930.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halim Şeyhu'l-İslam, (ö. 728/1327)

– Muvafakatu Sahihi'l-Menkul li Sarihi'l- Ma'kul, (I-II), Beyrut, 1985.

el-İsfâhânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağıb (ö. 425/1033),

–el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an, (thk. Dr. Muhammed Ahmed Halefullah), İstanbul 1986.

Jung, Carl Gustav,

–Analitik Pskolojinin Temel İlkeleri (Çev. Kâmuran Şipal), İstanbul 1996, 2. bsm.

Kandemir, M. Yaşar,

–Mevzû Hadisler: Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi, Ankara 1987.

Karaman, Hayreddin,

–İslam Hukukunda İctihad, Ankara, 1985

Kırbaşoğlu, M. Hayri,

–İmam Şafiî'nin Risalesinin Hadis İlmindeki Etkileri, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara,1997, c. 10, sayı: 2, s. 87-99.

el-Kettânî, Mevlânâ Cafer el-Hasenî el- İdrîsî,

–Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l- Mütevatir, Halep tsz.

Koçyiğit, Talat,

–Hadisçiler İle Kelamcılar Arasında Münakaşalar, Ankara 1983.

Kuşpınar, Bilal,

–Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel bir Tanıtımı, İslamî Araştırmalar, Ankara 1990, c. IV, sy. 4, s. 330-336.

Kuzudişli, Ali,

–Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi, DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2004.

Lammens, H,

–Islam, Beliefs and Institutions, (çev. E. D. Ross), Londra 1929.

Ma'mer b. Râşid el-Ezdî (ö. 152/769),

–el-Câmi' (I-II), Abdurrezzak'ın Musannef'i içinde. c. XI.

Mâlik b. Nebi,

–Kur'an-ı Kerim Mucizesi (çev. Ergun Göze), Ankara 1991.

Medkûr, İbrahim,

–Fârâbi, (çev. Osman Bilen). M. M. Şerif, İslam Düşünce Tarihi, İstanbul 1990. c. II, s. 333-346.

Mevdûdi, Ebû'l-A'lâ, (ö. 1400/1979)

–Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber (I-II), (nşr. Naim Sıddikî, Abdu'l-Vekil Alvî, çev. Dr. Naim Ahmed Asrar), İstanbul 1983.

–Tefhîmü'l- Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri (I-VII), (çev. Kurul), İstanbul 1986.

Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî (ö. 721/1321),

–Muhtâru's-Sıhâh (thk. Mahmûd Hâtır), Beyrut 1415/1995.

Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen el-Belhî (ö. 150/767),

–Kitabü'l-Vücûh ve'n-Nezâir, (thk. Prof. Dr. Ali Özek), İstanbul 1993.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö.261/874),

–Sahîhu Müslim (I-V), (thk. Muhammed Fûâd Abdu'l-Bâkî), Mısır 1374/1955.

en-Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö.676/1277),

–Şerhü'n-Nevevî alâ Sahîhi'l-Müslim(I- XVIII), Beyrut 1987.

Okiç, Tayyip, (ö.1398/1977),

–Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tedkikler, Ankara 1959.

Ortaylı, İlber,

–*Hocamız Fazlur Rahman*, İslamî Araştırmalar, Ankara 1990, c. IV, sy. 4, s. 262-263.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed,

–el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an, (thk. Dr. Muhammed Ahmed Halefullah), İstanbul 1986.

er-Razî, Fahreddin (öl, 606/1209),

–Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb), (I-XXIII), (çev. Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, Prof. Dr.Sadık Kılıç, Öğr. Gör. C. Sadık Doğru), Ankara, 1988.

Ritter, Prof. Dr. H.

–Hasan el-Basrî'nin Abdu'l-Melik'e Mektubu (çev. Lütfü Doğan ve Yaşar Kutluay), AÜİFD., Ankara 1954.

Sabûnî, Muhammed Ali,

–Revâ'iu'l-Beyân Tefsîrü Âyâti'l-Ahkami mine'l-Kur'an (I-II), İstanbul tsz.

Sandıkçı, Kemal,

–*Hemmâm b. Münebbih*, DİA., c. XVII, s. 188-189.

Schacht, Joseph,

– İslâm Hukuku'na Giriş, (çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener), Ankara 1986.

–Revulation of Islamic Traditions, Journal of the Royal Asiatic Society, Oxford 1949.

–The Origins of Muhammedan Jurisprudence, Oxford 1950.

Sifil, Ebû Bekir,

–*Fazlur Rahman'ın Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu Adlı Eserine Eleştirel Bir Yaklaşım*, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara, 1997, c. X, sy. 3.

– Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi II, İstanbul 1998.

Suphi es-Sâlih,

–Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalahuhu, Beyrut 1962.

Suyûti, Celalü'd-Din Abdü'r-Rahman b. Ebî Bekir (ö.911/1505),

–Tedrîbü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî (I-II), 1985, Beyrut 1405/1985.

–Tenvîrü'l-Hevâlik Şerhun alâ Muvattai Mâlik, (I-III), Beyrut tsz.

eş-Şafiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/819),

–er-Risâle (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Mısır 1358/1940.

Şah Veliyyullah, Ahmed b. Abdurrahim (ö. 1176/1762),

–Hüccetullahi'l-Baliğa (I-II), thk. Seyyid Sabık, Mısır 1966.

eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (ö. 790/1388),

–el-Muvafakât fî Usûli'ş-Şerîa (İslamî İlimler Metodolojisi) (I-IV), (çev. Dr. Mehmed Erdoğan), İstanbul 1990.

Şibli, Mevlana (ö. 1332/1914)

–Asr-ı Saadet (I-V), (çev. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul, 1978.

Şeltût, M. Mahmud - Sayis, M. Ali,

–*Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, (çev. Dr. Sait Şimşek), İstanbul, tsz.

Şentürk, Habil,

–*Peygamberlerin Diğer İnsanlardan Farkı: Vahiy*, DEÜİFD., İzmir 1986, c. III, s. 181-186.

et-Taberî, Ebû Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922),

–Câmi'ul-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an (I-XXX), Mısır 1373/1954.

Taylan, Necip,

–Ana hatlarıyla İslam Felsefesi -Kaynakları,Temsilcileri,Tesirleri- İstanbul 1991.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ,(ö. 279/892),

–es-Sünen (I-V), (thk. Abdu'l-Vâhid Muhammed et-Tâzî), Kahire 1350/1931.

Ülken, Prof. Dr. Hilmi Ziya,

–İbn Sînâ'nın Din Felsefesi, AÜİFD., Ankara, 1955, c. IV, sayı:1, s. 83-93.

Ünal, İsmail Hakkı,

–*Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Kavramı*

Üzerine, İslamî Araştırmalar, Ankara 1990, c.IV, sy. 4., s. 285-294.

– İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994.

Wan Daud, Wan Mohd Nor,

– *Personal Anecdotes On A Great Scholar Teacher And Friend*, (çev. Bekir Demirkol), İslamî Araştırmalar, c. IV, sayı: 4, Ankara 1990.

Watt, W. Montgomery,

–Modern Dünyada İslam Vahyi, (çev. Prof. Dr.Mehmet S. Aydın), Ankara 1982.

Yardım, Ali,

–Hadis (I-II), İzmir, 1984.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (ö.568/1172)

–el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmid't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl (I-IV), Beyrut 1987.

KARMA İNDEKS

FAZLUR RAHMAN İLE SÜNNET TARTIŞMALARI

Fazlur Rahman, modern dönemde belki de ilk kez bütüncül bir sünnet yorumu yapmaya çalışarak, İslam ilahiyatının ve hukukunun önünü açmak istemiştir. O, kendinden önceki modernistlerin çoğunlukla yaptıkları gibi sünneti reddetmek veya onun güvenilirliğine kuşkuyla yaklaşmak yerine, kavram olarak sünnetin İslam'daki yerini ve önemini ikrar etmiş, fakat onu modern dönemde aktif görev yük lenecek şekilde yeniden yorumlamıştır. O, başarılı olmuş mudur? Bu noktada ciddi tereddütlerimiz olmakla birlikte, kanaatimizce o, yaptıklarından çok, yapmak istedikleriyle dikkate değer. Bu yolun sürdürülmesi gerektiğini düşünüyoruz; ama, tarihe çağdaş elbiseler giydirmeye çalışmadan... Müslüman aydınlar, tarihi kendi şartlarında ve günümüzü de kendi şartlarında değerlendirerek, nesnel ve gerçekçi bir şekilde ve elbette en önemlisi, Kur'an'ın amaçlarını, samimiyetle amaç edinerek, yirmi birinci yüzyılda büyük işlevler görecek, insanlık için umut olacak, onun önünü açacak bir İslam anlayışını formüle edebilir ve etmelidi

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI - 1